موقف الرازي من آيات الصفات في تفسيره الكبير (مفاتيح الغيب)

دراسة نقدية تطبيقية في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

تقديم

معالي الشيخ صالح بن فوزان الفوزان

فضيلة الشيخ عبد الرحمن الصالح المحمود

فضيلة الشيخ د. عبد الله بن عمر الدميجي

إعداد

سامية بنت ياسين بن عبد الرحمن البدري

الجزء الأول

مكتبة دار المنهاج
للنشر والتوزيع

موقف الرازي من آيات الصفات
في
تفسيره الكبير (مفاتيح الغيب)

دراسة نقدية تطبيقية في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

دار الكتب والوثائق القومية
الشئون الفنية
إدارة الإيداع القانوني

عنوان المصنف: **موقف الرازي من آيات الصفات في تفسيره الكبير (مفاتيح الغيب)**

إعـــــداد: **سامية بنت ياسين بن عبد الرحمن البدري**

رقم الإيداع: ٢٥٢٢٢ / ٢٠١٤

الترقيم الدولي: ٩-٨٠-٥٢٣٢-٩٧٧-٩٧٨

الطبعة الأولى
١٤٣٥هـ

مكتبة دار الحجاز
للنشر والتوزيع

الإدارة والمبيعات جوال - ٠٠٩٦٦٥٦٧٣٣٣٤١٧ - ٠٠٢٠١١١٦٨٩٩١٠٠ - ٠٠٢٠١٠٦٩٠٥٧٥٧٣
الإسكندرية - ١٧٥ ش طيبة سبورتنج بجوار مسجد الصديق هاتف: ٠٣/٥٤٦١٥٨٣ - جوال: ٠١١١٦٨٣٣٥٥١
القاهرة - ٦ ش المدرسة متفرع من ش البيطار - خلف الجامع الأزهر الشريف - هاتف: ٠٢/٢٥١٠٧٤٧٢
جوال: ٠١١١٦٨٣٣٥٥٠ - فاكس: ٠٠٢/٠٢٢٦٦٣٣٦٧٨
البريد الإلكتروني: dar_alhijaz@hotmail.com

موقف الرازي من آيات الصفات في تفسيره الكبير (مفاتيح الغيب)

دراسة نقدية تطبيقية في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

تقديم

معالي الشيخ صالح بن فوزان الفوزان

فضيلة الشيخ عبد الرحمن الصالح المحمود

فضيلة الشيخ د. عبد الله بن عمر الرميحي

إعداد

سامية بنت ياسين بن عبد الرحمن البدري

الجزء الأول

مكتبة دار الحجاز

للنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين.

وبعد: فقد تصفحت البحث المقدم لنيل درجة الماجستير في العقيدة بعنوان «موقف الرازي من آيات الصفات في التفسير الكبير. دراسة نقدية في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة» إعداد الباحثة: **(سامية بنت ياسين ابن عبد الرحمن البدري)** فوجدته من خلال تصفحي له بحثا جيدا في موضوعه مفيدًا لقارئه يتناول نصرة عقيدة أهل السنة والجماعة من خلال مناقشة الرازي في تفسيره لآيات الصفات في تفسيره الكبير المشهور. والحمد لله قد وفقت الباحثة لمناقشته بأسلوب علمي مقنع.

والحمد لله على نصرة الحق بمثل هذا البحث الشيق وجزى الله الباحثة ومن وجهها إلى هذا الموضوع خير الجزاء.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه.

كتبه

صالح بن فوزان الفوزان

عضو هيئة كبار العلماء

١٤٢٩/٣/٢٣هـ

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء المرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

فهذه رسالة علمية، وسفر من الأسفار المتميزة، حول موضوع أصيل ومهم. عماده: مناقشة مؤصلة. وتحليل وبيان لأمرين جليين:

أحدهما: صحة وسلامة أهل السنة والجماعة في أبواب الاعتقاد ومنها باب الأسماء والصفات لرب العالمين تبارك وتعالى.

والثاني: فساد مناهج وطرائق أهل البدع في كافة مسائل الاعتقاد وأبوابها ومنها وعلى رأسها مسألة الأسماء والصفات.

ولي مع هذا الأطروحة والرسالة المتميزة ثلاث وقفات:

إحداها: مع الفخر الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

١- فهو أحد كبار المتكلمين والفلاسفة، وقد مزج بينهما وساهم في تقريب الفلسفة إلى مذاهب المتكلمين الأشاعرة، وكتبه الفلسفية والكلامية الكثيرة شاهدة على ذلك، وإذا كان من سبقه من الأشاعرة منهم من قرّب المذهب إلى أصول الاعتزال ومنهم من مزجه بالتصوف، فالفخر الرازي قعّد له القواعد الفلسفية وأدخلها ضمن المذهب وأصوله.

٢- وهو عمدة لمن جاء بعده من الأشاعرة، حتى أصبحت كتبه أساسًا

ومرجعًا، وخاصة فيما يتعلق بتأصيل المذهب الأشعري الكلامي وتقريره والدفاع عنه والرد على مخالفيه، وهذا يبين لنا أهمية مناقشة ما كتبه الرازي، وقد أنتبه إلى ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله فأفرد كتابا من أكبر كتبه وأهمها للرد على واحد من كتب الفخر الرازي وهو كتابه «أساس التقديس أو تأسيس التقديس»، ورد شيخ الإسلام سماه «بيان تلبيس الجهمية أو نقض أساس التقديس».

٣- ثم إن الرازي مع هذه الرحلة الطويلة مع الفلسفة وعلم الكلام رجع إلى طريقة السلف وذلك في وصيته التي كتبها عند وفاته رحمه الله كما هو معلوم وكان الأولى بكل من يرجع إلى كتب الرازي الأولى أن لا يغفل عن هذه الوصية ودلالاتها المنهجية وتحرير أقوال هذا الإمام في تلك المسائل. وهذا يشبه ما ينبغي ويجب اعتباره من رجوع أبي الحسن الأشعري رحمه الله إلى طريقة السلف في كتاب الإبانة. فلماذا نرى الكثير ممن ينتسب إلى هذا الإمام ينقل كافة أقواله في كتبه الموجودة ما نسب إليه في كتب الآخرين ثم يُغفلون هذا الكتاب ويغفلون عنه، مع أنه آخر كتبه؟ نحن نتمنى لو أن الأشاعرة كافة أخذوا بما سطره في كتابه «الإبانة»، مع تخليهم عن أصولهم الأشعرية.

الثانية: مع تفسير الرازي: التفسير الكبير الشهير بمفاتيح الغيب:

حيث أنني قرأت – منذ زمن ليس بالقصير– من جملة ما يوجه إلى بعض كتب التفسير من نقد أن تفسير الرازي يقال فيه: [فيه كل شيء إلا التفسير]. وكانت هذه العبارة مع ما في مضمونها من نقد لهذا التفسير ولا شك إلا أن هذا النقض غير واضح المعالم، حيث قد يفهم القارئ من هذه العبارة أن الرازي شغل بمباحث لغوية بحتة بعيدة عن معاني التفسير أو أنه شغل بذكر الحكايات والغرائب والأساطير التي لا مستند لها أو أنه شغل بمباحث علمية بحته – كما فعل مثلا

طنطاوي جوهري في تفسيره الجواهر - ونحو ذلك.

ولكن بعد التأمل العميق والقراءة في هذا التفسير الكبير تبيّن أنه تفسير واسع جدًا، حشاه الرازي بكافة علومه الأصولية والفقهية والعقدية والفلسفية وغيرها:

١- فهو مملوء بالتقرير والتأصيل لمذهب الأشاعرة، والردود والمناقشات لمخالفيهم، في كافة المسائل: سواء ما كان منها من مقدمات العلوم أو مسائل التوحيد والأسماء والصفات ومسائل الإيمان والقدر وغيرها، وفروع هذه المسائل ودلائلها وما يتعلق بها من حجاج ومناقشات فهذا التفسير حري بأن يسمي: التفسير الأشعري أو الكلامي للقرآن.

٢- وإذا كان في هذا التفسير من معاني التفسير ودلائل الاستنباط ما يفيد الباحث المتمكن، حيث أنه مشتمل على كثير من ذلك، إلا أننا نقول: إنه أيضًا مملوء بالكثير من الانحرافات والأخطاء والقواعد البدعية، والتأويل لكلام الله تعالى بما يوافق مذاهب أهل البدع وعلى رأسهم الأشاعرة.

وإذا كان الزمخشري المعتزلي قد حشا تفسيره بدقائق مسائل الاعتزال الخفية التي تحتاج أحيانا - كما يقال - إلى المناقيش لاستخراجها، فإن الفخر الرازي كان واضحًا وصريحًا في دعوته وتأييده لمذهبه الأشعري، بل إنه كان شارحًا ومفصلًا لذلك ورادًا على خصومه بشكل واضح.

٣- تفسير الفخر الرازي طبع طبعات كثيرة منها ما كان قبل مئة عام، ثم أعيدت طباعته مرات كثيرة منتشرة، فهل من الأفضل أن يتصدى له بعض الباحثين ليصغوا على التفسير تعليقات وردود ومناقشات تنبه القارئ وتبين له ما في كلام الرازي من مخالفات وأخطاء؟

هذا ما أدعه بين يدي الباحثين ليروا ما هو الأفضل في هذه الحالة، نظرًا لأن

كلام الرازي كثير والشبهات في تفسيره كثيرة.

الثالثة: مع الباحة الأخت الفاضلة/ **سامية بنت ياسين البدري**:

فقد جاء بحثها هذا: موقف الرازي من آيات الصفات في التفسير الكبير: دراسة نقدية في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة. الذي قدمته لنيل درجة الماجستير من قسم العقيدة في جامعة أم القرى بمكة المكرمة وكان بإشراف أخينا الأستاذ الدكتور الشيخ/ **عبد الله بن عمر الدميجي**.

أقول: قد جاء بحثها متميزًا بميزات كثيرًا:

١- الاستيعاب للمسائل المتعلقة بالصفات وذلك من خلال تفسير الرازي كله، وهو كما هو معلوم تفسير كبير جدًا. وهذا بلا شك يحتاج إلى جهد وعناء.

٢- المناقشة المستفيضة لكافة المسائل وطول النفس في المناقشة. وهذا مما تشكر عليه الباحثة ومن المعلوم أن كثيرًا من شبهات الأشاعرة تتكرر وينقل بعضهم عن بعض ومصدرها في الغالب ما قاله الرازي، فردودها على الرازي هي في الحقيقة ردود على كافة الأشاعرة قديمًا وحديثًا.

٣- سهولة العبارة ووضوح العرض، وتأييد البحث بالأدلة الشرعية والنقول عن أئمة السلف.

جزى الله الباحثة خير الجزاء ووفقنا وإياها لما يحبه ويرضاه، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

✎ **كتبه**

عبد الرحمن الصالح المحمود

الرياض ١٤٢٩/٦/١٥هـ

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، أما بعد:

فقد يسر الله لي قراءة هذا الكتاب حينما كان رسالة علمية مقدمة إلى قسم العقيدة في جامعة أم القرى وكنت مشرفًا عليها فقرأته مفرقًا حين إعداده ثم مكتملا بعد أن أنهت الباحثة جمعه وتبييضه. وقد ظهرت لي أهميته من جهتين؛ من جهة تعلقه بموضوع صفات رب العالمين ﷻ المذكورة في القرآن الكريم وكشف ودحض الشبهات التي يثيرها المعطلة المتكلمون - وخاصة المدرسة الأشعرية ذات الانتشار الواسع في العالم الإسلامي في طورها الأخير - والتي سطرها يراع واحد من أكبر أئمتهم ونظارهم المتأخرين وأجل من يعتمدون كلامه مع مخالفته لبعض ما حرره المتقدمون في المذهب، إضافة إلى ما تميز به من القدرة الفائقة على إثارة الشبهات والتشكيك في الحقائق ذلكم هو الإمام أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي صاحب التفسير الكبير الذي قال عنه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «الإمام المطلق في اصطلاح المقتدين به من أهل الفلسفة والكلام المقدم عندهم على من تقدمه من صنفه في الأنام، القائم عندهم بتجديد الإسلام، حتى قد يجعلونه في زمنه ثاني الصديق في هذا المقام لما رده في ظنهم من أقاويل الفلاسفة بالحجج العظام والمعتزلة ونحوهم...» وأنه: «أتى في ذلك من نهاية العقول والمطالب العالية بما يعجز عنه غيره من ذوي الأقدام حتى كان فهم ما يقوله عندهم هو

غاية المرام... لكنهم لم يروا أكمل منه في هذا الباب، فكان معهم كالملك مع الحُجاب وكان له من العظمة والمهابة في قلوب الموافقين له والمخالفين ما قد سارت به الركبان لما له من القدرة على تركيب الاحتجاج والاعتراض في الخطاب» أ.هـ. من بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٠ - ١٢).

ونظرًا لما له من الأثر فيمن جاء من بعده فإن جل دراسات شيخ الإسلام النقدية قد تركزت على نقد ودحض شبهات الرازي، وهذا ظاهر في أكبر مؤلفاته كدرء التعارض، ونقض التأسيس المسمى «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية».

أما الثانية فمن جهة توفيق الله تعالى للأخت الباحثة من القدرة على دحض هذه الشبهات وتفنيدها والرد عليها جملة وتفصيلا بعد فهمها واستيعابها ومعرفة أوجه التناقض والاختلاف في اطروحات الرازي لها ومصادرها الفلسفية والكلامية مع صعوبتها ودقتها مستعينة في ذلك - بعد عون الله تعالى - بما قام به الأئمة الأجلاء كشيخ الإسلام وتلامذته ومن سبقهم أو لحق بهم من أئمة أهل السنة والجماعة الذين فندوا هذه الشبهات وردوا عليها، وذلك بعد بيان معتقد أهل السنة والجماعة في تلك المسائل والتدليل عليها من كتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ وكلام الأئمة المحققين من سلف هذه الأمة رضوان الله عليهم.

ولئن كان الرازي رحمه الله تعالى قد حط رحاله عند ربه وخالقه الغفور الرحيم ﷻ بعد أن من الله تعالى عليه بالتوبة والهداية والرجوع إلى الحق كما نص على ذلك غير واحد ممن ترجم له رحمه الله تعالى وكما في وصيته التي كتبها في آخر حياته والتي قال عنها الحافظ ابن حجر: (تدل على حسن اعتقاد) لسان الميزان (٤/ ٤٢٩). والمذكورة في من هذا الكتاب. مع أقواله

في ترك المناهج الكلامية والفلسفية ورجوعه إلى المنهج القرآني إلا أن هذه الشبهات التي أثارها في كتبه المطبوعة بقيت منتشرة مقروءة ومعتمدة في كثير من المعاهد وأقسام الجامعات العلمية إلى اليوم وخاصة ما في تفسيره الكبير مما يستوجب على طلاب العلم القيام بالرد عليها وتفنيدها بالدليل القاطع من كتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ وما فهمه منهما السلف الصالح والرعيل الأول من غير تجريح ولا تقريع نصيحة لله تعالى ولكتابه ولرسوله ﷺ ولأئمة المسلمين وعامتهم وللمؤلف نفسه رحمه الله تعالى.

وأحسب أن الأخت الباحثة قد أضافت جديدًا لمكتبتنا الإسلامية بهذا السفر النفيس. سائلاً المولى ﷻ أن يجزيها على ذلك خير الجزاء وأن يجزل لها الأجر والمثوبة وأن ينفع بهذا الجهد المبارك كاتبه وقارئه وأن يوفق الجميع لما يحبه ويرضاه وصلى الله وسلم بارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

✎ حرره

د. عبد الله بن عمر الدميجي

عضو هيئة التدريس بقسم العقيدة

كلية الدعوة وأصول الدين بجامعة أم القرى

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مُقَدِّمَة

الحمد لله الواحد الأحد، الفرد الصمد، الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوا أحد، وأشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، له الأسماء الحُسنى، والصفات العُلا، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله المصطفى، صلى الله عليه وعلى آله التُقى، وصحبه مصابيح الدُجى، وعلى التابعين وعلى كل من تبعهم بالهدى، وعلى كل من سار على نهجهم واقتفى، وسلم تسليماً كثيرا ليس له مدى.

ثم أما بعد:

إن من عظيم ما امتن الله به على أمة نبينا محمد ﷺ من الفضيلة، وشرفهم به على سائر الأمم من المنازل الرفيعة، حفظه تعالى جل ذكره وتقدست أسماؤه لوحيه وتنزيله، قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، فجعله لنا في دجى الظلم نورا ساطعا، وفي سُدَفِ الشبه شهابا لامعا، وفي مضلة المسالك دليلا هاديا، وإلى سبيل النجاة والحق حاديا، ﴿يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [المائدة: ١٦]. حرسه بعين منه لا تنام، وحاطه بركن منه لا يضام، لا تهي على الأيام دعائمه، ولا تبيد على طول الأزمان معالمه، ولا يجور عن قصد المحجة تابعه، ولا يضل عن سبيل الهدى مصاحبه، من اتبعه فاز وهدى، ومن حاد عنه ضل وغوى، فهو لأمة

محمد ﷺ موئلهم الذي إليه عند الاختلاف يؤولون، ومعقلهم الذي إليه في النوازل يعتقلون، وحصنهم الذي به من وساوس الشيطان يتحصنون، وحكمة ربهم التي إليها يحتكمون، وفصل قضائه بينهم الذي إليه ينتهون، وعن الرضا به يصدرون، وحبله الذي بالتمسك به من الهلكة يعتصمون.

لذا كان من أحق ما صرفت إلى علمه العناية، وبلغت في معرفته الغاية، ما كان لله في العلم به رضى، وللعالم به إلى سبيل الرشاد هدى، وأن أجمع ذلك لباغيه كتاب الله الذي لا ريب فيه، وتنزيله الذي لا مرية فيه، الذي قال الله تعالى فيه: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢].

أنزله الله قرآناً عربياً لنعقله ونفهمه قال الله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾﴾ [يوسف: ٢]، أمرنا بتدبره والتفكر فيه قال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٩﴾﴾ [ص: ٢٩]، فاز بجزيل الذخر، وسني الأجر تاليه، والمتأمل فيه، والعامل بما ورد فيه، هو ذكر لنا وسوف نسأل عنه، ﴿وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ ۖ وَسَوْفَ تُسْـَٔلُونَ﴾ [الزخرف: ٤٤].

فكان حقيق بالعبد أن يبذل جهده ويستفرغ وسعه في تعلمه وتفهمه بأقرب الطرق الموصلة إلى ذلك، وكان واجب على العلماء الكشف عن معاني كلام الله وتفسير ذلك وطلبه من مظانه، وتعلم ذلك وتعليمه، وأخذه وتلقيه من مشكاة الوحي المبين، واستمطار ديم الهداية من كلمات أعلم الخلق برب العالمين، فإن كلماته الجوامع النوافع في هذا الباب وفي غيره كفت وشفت، وجمعت وفرقت، وأوضحت وبينت، ثم تلقي ذلك من أصحابه الغر الميامين، فهم على نهجه المستقيم، وطريقه القويم، فجاءت كلماتهم كافية شافية، مختصرة نافعة، لقرب العهد، ومباشرة التلقي من تلك المشكاة التي

هي مظهر كل نور، ومنبع كل خير، وأساس كل هدى، ثم الأخذ عن التابعين لهم بإحسان، فاقتفوا طريقهم، وركبوا منهاجهم، واهتدوا بهداهم، ودعوا إلى ما دعوا إليه، ومضوا على ما كانوا عليه، رضي الله عنهم أجمعين.

فالرعيل الأول كان التفسير بالمأثور عنهم معروفا، منهجهم في ذلك واضح بين بما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة من غير تأويل ولا تعطيل، فهم بالكتاب والسنة معتصمين، وعلى الحق مجتمعين.

وقد قيض الله تعالى لكتابه أئمة فحولا جمعوا كل ما أثر عن السلف الصالح في فهم كتاب الله، ذاكرين هذا بالأسانيد إليهم، فقد كُفِيَ الخلف المئونة، ولم يبقَ لهم إلا الإقتداء بالسلف، والاستفادة من علمهم.

إلاّ أن دخول بعض العلوم الفلسفية على الأمة الإسلامية إبان حركة الترجمة، وتحكيم الهوى، وتقديم العقل على النقل، ودخول كثير في الدين الإسلامي لبث سمومهم العقدية، أفسد الفطر ذات المعتقد السليم، فكثرت كتب التفسير، وتعددت مذاهبه، وأهدافه المصنفة لأجله، وترامت آراء المتهوكين، وتكلفات المتنطعين، وبدت تشكيكات المتكلمين في آيات كتاب الله تعالى المبين.

مما أدى إلى وقوع التأويل في نصوص الآيات القرآنية في بعض كتب التفسير التي كثرت، فأصبحت كتب التفسير ما بين مطول خارج في أكثر بحوثه عن المقصود، ومن مختصر يختصر على حل بعض الألفاظ اللغوية بقطع النظر عن المراد، ومن داع إلى مذهبه في تفسيره، فتعددت كتب التفسير، وغدا لكل فرقة من الفرق تفسيرا، فللمعتزلة وللأشعرية وللخوارج وللشيعة وللصوفية... إلخ، فلووا أعناق النصوص لخدمة أهوائهم الضالة ومذاهبهم الفاسدة.

وأمسى كثير من الناس يقرأ كتبا مصنفة في تفسير القرآن ولا يجد فيها القول الموافق للكتاب والسنة الذي عليه سلف الأمة، بل يجد أقوالا كل منها فيه نوع من الفساد والتناقض والتقول على الله ورسوله بالرأي المجرد، لشبهة قياسية، أو لغوية، فيحار ما الذي يؤمن به في هذا الباب، وما الذي جاء به الرسول، وما هو الحق والصدق إذا لم يجد في تلك الأقوال ما يحصل به ذلك.

بل عظم خطب، وحلت النكبة، حينما أستطال أولئك على تفسير آيات الأسماء والصفات والتقوّل على الله بغير علم، فأصبح الكلام في تفسير أسماء الله وصفاته فيه من الغث والسمين، ما لا يحصيه إلا رب العالمين، فيحزن له كل قلب سليم المعتقد، ويجند نفسه قلم كل غيور.

ومن المؤسف حقا أن تنتشر أمثال هذه الكتب من كتب التفسير بين كافة طبقات الناس، وفيها من الأخطاء العقدية ما يستوجب على العلماء وطلبة العلم ضرورة التعليق عليها، وبيان ما فيها من انحراف نصحا لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم، فيممت وجهي نحو أحدها.

فلله الحمد والمنة تم اختيار كتاب من كتب التفسير الذي تحفل به مكتبات العالم الإسلامي والعربي، فمادته العلمية طويلة، وبحوثه الكلامية عميقة، امتزجت به آراء فلسفية، وكلامية، تنوعت مادته في العلوم الكونية والفلكية والطبعية والطبية، وبدت فيه أذواق لغوية وبلاغية ونحوية، شغل من أرفف المكتبات حيزا كبيرا لكثرة عدد مجلداته البالغة ستة عشر مجلدا في اثنين وثلاثين جزء، مخطوط في صورة مطبوع، إذ لم يعتنَ بمادته، فالسقط والأخطاء قد اعتلته، إذ طبعته طبعة تجارية فحسب، هذا عن الكتاب!

أما عن مصنفه فهو علم من أعلام المتكلمين، له اليد الطولى في خلط الكلام

بالفلسفة، بحر في علمه، فذ في عقله، مضطرب في فكره، أشعري في معتقده، شافعي في مذهبه، يناقش ويخالف، يعرض ويرد، ويذكر وينقد، ولج في كل علم وفن، نال شهرة واسعة، قصده الكثيرون للأخذ عنه، هذا في حياته، وبعد وفاته عكف الكثيرون على كتبه ينهلون منها، بل إن حبر أقلام الباحثين في الوقت المعاصر جرى ليكتب حول عقيدة هذه الشخصية، فتوالت الأبحاث تلو الأبحاث تبحث آراءه الكلامية والفلسفية.

إنه التفسير الكبير الشهير بمفاتيح الغيب لمصنفه فخر الدين محمد بن عمر الرازي.

فكتاب التفسير الكبير عكف الكثير على القراءة فيه، والدراسة له، دون معرفة لما ورد فيه من تأويل وتحريف، حتى عده بعضهم من كتب التفسير بالرأي المحمود، وهذا القول بلا شك مردود بقول الرسول ﷺ: «**مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ**»(١).

فالرازي إمام من أئمة الأشاعرة، وتفسيره يعد مرجعا كبيرا في عرض أقوال المتكلمين، فهو لا يقتصر على المعتقد الأشعري فحسب بل الأشعري والمعتزلي والصوفي والفلسفي، لا سيما في نصوص الصفات، فهو يورد شبه المخالفين ويدلل عليها بتقسيم وتفريع تفرد به عن غيره.

ولما كان الكتاب يتعلق بتفسير آيات كتاب الله تعالى، وكان المجال المتاح

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ، ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه، (٢٩٥٢)؛ وأبو داود في سننه، كتاب العلم، باب الكلام في كتاب الله بغير علم، (٣٦٥٢)؛ والنسائي في السنن الكبرى، كتاب فضائل القرآن، باب من قال في القرآن بغير علم، (٨٠٣٢).

للبحث والباحثة هو العقيدة، ومدة البحث محدودة بفترة زمنية لإنهائه، وجدت أن الآيات التي اشتملت عليها موضوعات العقيدة كثيرة، وكلام الرازي فيها طويل عريض، إذ المسائل الكلامية التي يثيرها في تفسيره غزيرة، ونفسه في عرض الشبهات العقلية لا حد له ليقف عنده.

لهذا كله اقتصرت مادة البحث على أحد مواضيع العقيدة، هو أهمها وأعظمها وأفضلها وأصلها وأشرفها إنه موضوع الصفات الإلهية.

فتركزت المادة العلمية على آيات الصفات الإلهية فحسب، وبيان موقف الرازي منها من خلال كتابه التفسير الكبير فقط.

فكان موضوع البحث هو:

مَوْقِفُ الرَّازِي مِنْ آيَاتِ الصِّفَاتِ فِي تَفْسِيرِهِ الْكَبِيرِ (مَفَاتِيحِ الْغَيْبِ)

دِرَاسَةٌ نَقْدِيَةٌ تَطْبِيقِيَةٌ فِي ضَوْءِ عَقِيدَةِ أَهْلِ السُنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ

ولا يخفى على كل ذي لب سليم بأهمية الموضوع وحاجته للدراسة، والبحث، إذ الموضوع له صلة وثيقة بتفسير آيات كتاب الله تعالى، وبالأخص تفسير آيات صفاته تعالى، والدفاع عنها وبيان القول الصحيح فيها، بعيدا عن التأويل والتفويض لمعانيها، والنصح للمخالف.

فمعرفة الله تعالى بأسمائه وصفاته هو أصل الدين الذي يقوم عليه، ولذلك فإنه لا يتصور إيمان صحيح ممن لا يعرف ربه، فهذه المعرفة لازمة لانعقاد أصل الإيمان، وهي مهمة جدا للمؤمن لشدة حاجته إليها، لسلامة قلبه وصلاح معتقده، فالمعرفة لأسماء الله وصفاته وأفعاله توجب للعبد تعظيم الرب تبارك وتعالى، وحبه ورضاه، وتنزيهه عما لا يليق به، ووصفه بما هو أهله من الإجلال والإكرام.

فحقيقة الإيمان أن يعرف العبد الرب الذي يؤمن به، ويبذل جهده في معرفة أسمائه وصفاته ليبلغ درجة اليقين، وبحسب معرفته بربه يكون إيمانه، فكلما ازداد معرفة بربه ازداد إيمانا، وكلما نقص نقص، وأقرب طريق يوصله إلى ذلك تدبر صفاته وأسمائه من القرآن الكريم.

فإن العبد لا تستقر له قدم في المعرفة ولا في الإيمان حتى يؤمن بصفات الرب جل جلاله، ويعرفها معرفة تخرجه من حد الجهل بربه، فالإيمان بالصفات هو أساس الإسلام، وقاعدة الإيمان، وثمرة شجرة الإحسان، فضلا عن أن يكون متعلمه ومعلمه من أهل العرفان.

فالإيمان بأسماء الله وصفاته هو أحد أركان الإيمان بالله تعالى، وتوحيد الله به أحد أقسام التوحيد الثلاثة الربوبية والإلهية والأسماء والصفات.

فمنزلته في الدين عالية، وأهميته عظيمة، ولا يمكن لأحد أن يعبد الله على الوجه الأكمل حتى يكون على علم بأسماء الله وصفاته ليعبده على بصيرة، فشرف العلم بشرف المعلوم.

لهذا كله تاقت نفسي للكتابة في مثل هذا الموضوع، مع قلة بضاعتي في علم الكلام والفلسفة، ووقوفي مع هذا البحث سنوات طويلة بمفردي، إلا أن الأمر لما كان يتعلق بالدفاع عن تفسير آيات الصفات من كتاب الله، علت همتي، وسما فكري، للخوض في غمار أمواج أفكار الرازي المتلاطمة، فهي ما بين مد وجزر، وأخذ ورد، وعرض ونقد.

فاتخذت من سفينة النصح لكتاب الله لي مركبا، للرد على المخالف، إذ التصدي للمخالف بالرد والنقد من أفضل الأعمال وأحبها إلى الله تعالى، بل هو أفضل الجهاد.

فإن كل من تكلم في المخالفين لكتاب الله وسنة رسوله لأجل الله تعالى، مخلصا له الدين كان من المجاهدين في سبيل الله ومن ورثة الأنبياء، ومن خلفاء الرسل.

فمعرفة أصول الأشياء ومبادئها، ومعرفة الدين وأصله، وما تولد فيه من أعظم الأمور نفعا، لأن من أعظم أسباب ظهور الإيمان والدين، وبيان حقيقة أنباء المرسلين ظهور المعارضين لهم من أهل الإفك المبين، كما قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا ۚ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ ۖ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١١٢﴾ وَلِتَصْغَىٰٓ إِلَيْهِ أَفْـِٔدَةُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا۟ مَا هُم مُّقْتَرِفُونَ ﴿١١٣﴾ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا ۚ وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ ۖ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴿١١٤﴾ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١١٥﴾﴾ [الأنعام: ١١٢- ١١٥]، وذلك أن الحق إذا جحد وعورض بالشبهات أقام الله تعالى ما يحق به الحق، ويبطل به الباطل من الآيات البينات ما يظهره من أدلة الحق، وبراهينه الواضحة، وفساد ما عارضه من الحجج الداحضة.

فإن الدين يتغير بالتبديل تارة وبالنسخ أخرى، وهذا الدين لا ينسخ أبدا، لكن يكون فيه من يدخل التحريف، والتبديل، والكذب، والكتمان ما يلبس به الحق من الباطل، ولا بد أن يقيم الله فيه من تقوم به الحجة خلفا عن الرسل فينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، فيحق الله الحق ويبطل الباطل ولو كره المشركون.

لذا كان من حق الله على عباده رد الطاعنين على كتابه ورسوله ودينه،

ومجاهدتهم بالحجة والبيان والسيف والسنان والقلب والجنان، وليس وراء ذلك حبة خردل من إيمان.

فكل من لم يناظر أهل الإلحاد، والبدع، مناظرة تقطع دابرهم لم يكن أعطى الإسلام حقه، ولا وفى بموجب العلم والإيمان، ولا حصل بكلامه شفاء الصدور، وطمأنينة النفوس، ولا أفاد كلامه العلم واليقين.

لهذا هيأ الله سبحانه في نفوس المسلمين الغيرة على كتابه من أن يلحقه تحريف في مبانيه، أو معانيه، وعند وقوع شيء من ذلك من أهل الأهواء يبتدره المسلمون بالنفي والإنكار - والحمد لله رب العالمين - فيبقى كلام الله في مبناه وفي معناه محفوظا سالما من أن يمسه تحريف أو تبديل أو تغيير، وتنزوي محاولات التحريف في حيز العدم.

لهذا كله آثرت الكتابة في هذا الموضوع، هذا بعد أن استخرت الله ربي العليم الخبير، واستعنت بالله وحده العلي القدير، سائلة المولى التوفيق والسداد، متضرعة إلى القريب المجيب أن يرزقني الإخلاص في القول والعمل، مبتهلة إلى الواحد الأحد وليي في الدنيا والآخرة أن يثبتني على دينه الحق، وأن يريني الحق حقا ويرزقني إتباعه، ويريني الباطل باطلا ويرزقني اجتنابه، وأن لا يلبسه علي وأن يجعلني للمتقين إماما، وأن يجعلني من الناصحين لله ولرسوله ولكتابه ولأئمة المسلمين وعامتهم إنه وحده ولي ذلك والقادر عليه.

ثم استشرت ذوي العلم والاختصاص من أصحاب الفضيلة المشايخ - حفظهم الله - للموضوع، فكانت الإشادة بأهمية الموضوع، والاهتمام به، والأخذ عليه، هي خير حافز لي بعد توفيق الله تعالى، فكان منهم التوجيه والإرشاد، والنصح والإمداد. جزاهم الله تعالى بالجزاء الأوفى، وجعل الفردوس الأعلى لهم مأوى.

علني أضيف بعض الأسباب الداعية إلى اختيار الموضوع إلى ما سبق ذكره، وهي كالآتي:

١- النصح لكتاب الله تعالى، لأن الرد على المخالفين من أهل الأهواء وغيرهم وظيفة شرعية من مهام علماء المسلمين؛ لحراسة الملة، والذب عنها، وعن أعراض أهلها.

٢- الوقوف على تفسير السلف لآيات الصفات وهذا يتضح في النقد.

٣- بيان تأويلات الرازي لصفات الله تعالى من خلال تفسيره لكثير من الناس، لأن هذا أمر قد خفي على الكثير منهم، فكان لابد من توجيه النقد لمثل هذا الكتاب الذي عكف الكثير على القراءة منه دون علم بما ورد فيه من تأويلات.

٤- كثرة انتشار هذا الكتاب بين كافة طبقات الناس، وفي جميع المكتبات.

٥- إن الخطأ في تفسير آيات القرآن الكريم ليس بالسهل اليسير لاسيما آيات الصفات فالمعذرة عن الخطأ غير مقبولة. فكان لابد من إيضاح الصواب لأخذه ومن ثم العمل به.

٦- إيضاح عقيدة الأشاعرة لكثرتهم وانتشارهم والتباسهم على كثير من الناس، لأنهم يسمون أنفسهم بأهل السنة والجماعة. يوضح هذا إمامهم الرازي.

٧- بيان موقف الرازي من السلف الصالح من خلال تفسيره لآيات الصفات.

٨- النصح للمخالف، والضماد لجراحه.

وللعلم أنني لم أقف على من بحث هذا الموضوع ببحث منفرد، ولكن هنا كبعض الدراسات التي عالجت بعض أجزائه، وأشارت إليه، فكان لها

سبق القلم! ومنها ما يلي:

١ - موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من الإمام فخر الدين الرازي في الإلهيات.

رسالة دكتوراه من جامعة أم القرى. للباحثة د. ابتسام بنت أحمد جمال.

فالموضوع يقتصر على موقف ابن تيمية من الرازي فقط، كما أن الباحثة أوردت موقف الرازي من الإلهيات من جميع كتبه ولم يتركز البحث حول ما جاء في التفسير تتبعا، كما أن البحث لم يشتمل على جميع الصفات الإلهية.

٢ - المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات.

رسالة دكتوراه من الجامعة الإسلامية. للباحث د. محمد بن عبد الرحمن المغراوي.

ذكر الباحث موقف الرازي من الصفات المختلف فيها عند الأشاعرة من خلال كتب التفسير لديهم، فهو أشبه ما يكون بضرب الأمثلة لتأويلات الأشاعرة، وليست هي دراسة تتبع لتأويلات الرازي للصفات من خلال تفسيره.

٣ - فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية.

د. محمد صالح الزركان.

ذكر الباحث دراسة شاملة وكاملة عن الرازي ومؤلفاته، واهتم بجوانب العقيدة من شتى جوانبها، وكان أحد مفردات البحث موضوع الصفات، والباحث لم يذكر الصفات الإلهية جميعها، بل ذكر بعضا منها، ومن خلال جميع كتبه، كما أن تناوله للصفات الإلهية وللأسف الشديد اصطبغ بصبغة أشعرية، لم يوضح الباحث من خلالها عقيدة أهل السنة والجماعة.

وللعلم أنني استفدت من هذا البحث في تتبع كثير من أقوال الرازي لا سيما في عرض عقيدته.

أما عن خطة البحث:

فقد اشتمل البحث على: مقدمة وبابين وخاتمة وفهارس.

أما عن المقدمة: فلقد تناولت فيها أهمية الموضوع، وأسباب اختياري له، والدراسات السابقة لهذا البحث، وخطة البحث، والمنهج الذي سرت عليه.

أما الباب الأول: فهو بعنوان: الفخر الرازي وتفسيره، وقد اشتمل على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: الفخر الرازي عصره وحياته، وقد احتوى على ثلاثة مباحث: تحدثت في أولها عن عصر الرازي من الناحية السياسية والاجتماعية والعلمية، وفي الثاني عن حياة الرازي الشخصية، وفي الثالث عن حياة الرازي العلمية، حاولت جادة من خلال هذه الدراسة أن أربط بين مباحثها الثلاثة.

وتكمن أهمية هذا الفصل في التعرف على شخصية الرازي التي قام عليها البحث، ومدى تأثره بمن حوله.

الفصل الثاني: تفسير الفخر الرازي، وقد احتوى على ثمانية مباحث، اسمه ونسبته وتوثيقه، وسبب تأليف الكتاب، وموضوعه، وطريقة تفسيره ومنهجه، والمصادر التي اعتمد عليها الرازي في تفسيره، وقيمته العلمية، والمآخذ عليه، وأقوال العلماء فيه.

وقد تحدثت في هذا الفصل عن التفسير الكبير لأنه أصل مادة البحث، فأفادتني هذه الدراسة في معرفة أقوال الرازي، وتمييزها عن أقوال غيره التي

كان يحكيها، فنسبها خطأً بعض الباحثين إليه. وقد أوجزت في هذه الدراسة وأرجو ألا أكون قد أخللت.

الفصل الثالث: منهج الفخر الرازي في تناوله للصفات من خلال تفسيره الكبير، وقد اشتمل على ثمانية مباحث، تحدثت من خلالها عن طرق استدلال الرازي على قضايا الاعتقاد، وموقفه من الاستدلال بالأدلة النقلية، والعقلية، والشبهات العقلية التي اعتمد عليها في الصفات الإلهية، والعلاقة بين العقل والنقل، والمحكم والمتشابه، واتجاهاته في نصوص الصفات، وأقسام الصفات.

وقد أبرزت الدراسة في هذا الفصل منهج الرازي في الصفات من خلال تفسيره فحسب، ليكون كالتوطئة لفهم موقف الرازي.

أما الباب الثاني: والذي هو بعنوان: موقف الرازي من الصفات الإلهية. وقد اشتمل على فصلين هما:

الفصل الأول: الصفات الذاتية.

الفصل الثاني: الصفات الاختيارية.

فالفصل الأول: اشتمل على تمهيد وعشرة مباحث، والصفات الذاتية التي تناولتها بالدراسة هي: [الوحدانية، والحياة، والعلم، والعلو وبعض الأدلة الدالة عليه، والوجه، والعين، والساق، واليدين واليمين والكف والأصابع والقبضوالبسط والطي، والقوة، والعزة].

والفصل الثاني: اشتمل على تمهيد وثمانية عشر مبحثا، والصفات الاختيارية التي تناولتها بالدراسة هي: [السمع، والبصر، والقدرة، والمشيئة

والإرادة، والكلام، والخلق، والحكمة وبعض الأدلة الدالة عليها، والكرم، والرزق، والمعية، والرحمة، والمحبة والخلة، والرضى، والإحياء والإماتة، والاستواء، والمجيء والإتيان، والغضب والكره والسخط والأسف والمقت، وصفات الكمال المقيدة بالمجازاة والعقوبة العادلة والتي تكون في المقابل].

وفي هذا الباب كانت الدراسة تفصيلية لموقف الرازي من الصفات الإلهية.

ولا يخفى على كل ذي لب سليم أن صفات الله تعالى لا حصر لها، وأفعاله جل وعلا لا منتهى لها، ويصعب حصرها.

أما عن الخاتمة: فذكرت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال البحث، وذكرت فيها بعض التوصيات.

أما عن المنهج الذي سرت عليه:

أولًا: قمت بجمع المادة العلمية من التفسير الكبير، وذلك من خلال قراءة التفسير الكبير كاملا أكثر من مرة، لأتتبع كلام الرازي على الصفة، لأنه قد يتكلم على الصفة في موضع غير مظنته.

ثانيًا: جعلت الكلام عن كل صفة في مبحث مستقل، وتحت كل مبحث ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى الصفة وورودها في القرآن والسنة.

المطلب الثاني: موقف الرازي من هذه الصفة

المطلب الثالث: نقد الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.

فالمطلب الأول: تحته ثلاث نقاط : معنى الصفة في اللغة، لأنه لا يخفى أن للغة أثرها في توضيح المعنى المراد من الصفة مطلقا مما يعين على فهم المعنى، إذ القرآن نزل بلغة العرب، وقد اعتمدت في هذا على كتب المعاجم المختصة بهذا الشأن. ثم أوضح معنى الصفة الصحيح اللائق بالله تبارك وتعالى معتمدة في ذلك على كتب السلف الصالح التي اعتنت بهذا الشأن، وهذا المطلب هو كالتمهيد والتأصيل والتقعيد لمذهب أهل السنة والجماعة في أي صفة من الصفات الإلهية، والحديث فيه موجز بحيث تركزت فيه المادة العلمية. ثم أوضح أدلة الصفة من الكتاب والسنة، وأوضح صيغ وعدد ورودها في القرآن الكريم مما أثرى مادة البحث العلمية.

وفي المطلب الثاني: أحرر كلام الرازي في الصفة، معتمدة في ذلك على التفسير الكبير لأنه هو المقصود، وقد أضطر إلى الرجوع أحيانا إلى كلام الرازي في كتبه الأخرى غير التفسير كأساس التقديس ونهاية العقول، وغيرها لزيادة الإيضاح لما يكون الرازي قد أجمله في التفسير، لأن أولى من يوضح كلامه ويبين مقصوده هو الرازي نفسه، وذلك من خلال كتبه الأخرى، وليس هذا مطردا في البحث كله، فأقوم بجمع كلامه في كل صفة على حدة، فاجتمعت لدي أقوال كثيرة لكل صفة، ومن الصعب نقل جميع أقواله في كل صفة، لذا اعتمدت منهجا في عرض أقوال الرازي وهو أني أختار أوضحها وأبينها فاعتمده، ومن ثم أحيل في الهامش إلى أقواله في هذه الصفة في التفسير الكبير منعا للإطالة.

كما قمت بجمع أدلة الرازي النقلية والعقلية التي يستدل بها لكل صفة مفندة لها، وقد أبدأ أحيانا بذكر أدلته العقلية ثم النقلية حسب إيراده لها.

وإذا تناقض أو اضطرب أو تأثر بغيره، نبهت على ذلك ونقلت كلامه وبينت ما فيه من تناقض، ليتضح للقارئ الكريم موقف الرازي بجلاء.

وعندما ينقل الرازي عن غيره في تفسيره حاولت جادة توثيق من ينقل عنهم الرازي، وذلك بالرجوع إلى كتبهم، لأنه لا يخفى على كل قارئ أن التفسير الكبير المطبوع لم يخدم علميا.

وفي المطلب الثالث: أنقد موقف الرازي من الصفة، موضحة النقاط التي تأثر بها بالمتكلمين وبالفلاسفة، وقد تكون عليه ملاحظات في منهجه فأذكرها، كما أبرز الجانب الذي وافق فيه السلف أو خالفهم كل هذا أجعله في نقاط، ثم أفند الرد عليه من وجوه عدة، معتمدة في ذلك كله على الكتاب والسنة وأقوال سلف الأمة.

علما بأني لم ألتزم ذكر كلام السلف في الصفة برمته، ولا الخلاف الذي أثاره الخلف حولها.

كما أنني لم أذكر الصفات المختلف فيها، والتي لم يعدها جمهور أهل السنة والجماعة من الصفات كالجنب والنفس... الخ، أو تلك الصفات التي ثبتت بالسنة، ولم تثبت بالقرآن وقد تحدث الرازي عنها في تفسيره كالحياء، والقدم... الخ، لأن موضوع بحثي هو موقف الرازي من آيات الصفات فقط.

ثالثًا: قمت بضبط الآيات القرآنية، وكتابتها بخط مصحف المدينة، وبينت موضعها من السور بعد ذكر الآية مباشرة في المتن، حتى لا أثقل الهامش، وأتعب القارئ!.

رابعًا: قمت بتخريج الأحاديث الواردة في البحث سواءً التي أذكرها ابتداءً، أو تلك التي انقلها عن الرازي، أو أرد بها عليه، حتى يتضح الصحيح من

الضعيف الذي اعتمد عليه الرازي مما يقوي النقد ويجعله يقوم على أسس علمية صحيحة، وقد اكتفيت بتخريج الحديث من الصحيحين إن كان الحديث فيهما أو في أحد منهما، ذاكرة الكتاب، ثم الباب، ثم رقم الحديث.

وإن لم يكن الحديث فيهما قمت بتخريجه من بقية كتب السنة الأخرى، مبينة درجة الحديث بالحكم عليه من أقوال أهل العلم، وإن لم يحكم عليه أحد من أهل العلم أضطر إلى دراسة سند الحديث للحكم عليه، وتخريج الحديث يكون عند ذكره لأول مرة في البحث، ولا أحيل إلى موضع تخريجه مرة أخرى في الهامش كي لا أثقله!

خامسًا: ترجمت للأعلام الوارد ذكرهم في البحث، وهذا عند ذكر العلم لأول مرة، ولم أجعل الشهرة مقياسا أعتمد عليه، لأنه كما هو معلوم بالضرورة أن الشهرة أمر نسبي، يختلف من شخص لآخر، فعشت برهة في زمن الصحابة، وأخرى في عهد التابعين، وثالثة في القرون التي من بعدهم، فتعرفت على شخصيات لم يكن لي بها سابق علم من قبل فتشرفت بمعرفتها، وازددت شرفا، وجددت علما بمن أعرف شيئا عن سيرتهم، وانتبهت لأمر مهم وهو ضرورة الوقوف على ترجمة العلم لمعرفة معتقده، وشيء من سيرته لأكون على حذر!

سادسًا: عرفت بالأماكن والفرق الوارد ذكرها في البحث.

سابعًا: وضحت الألفاظ الغريبة، وذلك إن دعت الحاجة إلى هذا الإيضاح.

ثامنًا: عزوت الأبيات الشعرية إلى قائليها، معتمدة في ذلك على دواوين الشعراء التي حفظت قصائدهم، وكان من تلك الأبيات ما يستدل الرازي به.

وفي ختام هذه المقدمة: أختم بالحمد لله كما بدأت فلله الحمد أولا وآخرا، ظاهرا وباطنا، فالحمد لله حمدا طيبا مباركا فيه، أحمده على ما أمدني به من قوة لكتابة هذا البحث، وما أولاني به من نعمة على إتمامه، وما أسدى علي من منة لجمع شتاته، فاللهم لك الحمد حتى ترضى، ولك الحمد إذا رضيت، ولك الحمد بعد الرضى.

وأخيراً أختم هذه المقدمة بقول صاحب القاموس: (ضارعا إلى من ينظر من عالم في عملي، أن يستر عِثَاري، وزللي، وأن يسد بسداد فضله خللي، ويصلح ما طغى به القلم، وزاغ عنه البصر، وقصر عنه الفهم، وغفل عنه الخاطر، فالإنسان محل النسيان، وإن أَوْلَ نَاسٍ أَوْلُ النَّاسِ، وعلى الله التكلان)[١].

فيا أيها القارئ له لك غُنْمَه وعلى مؤلفه غُرْمَه، لك ثمرته، وعليه تبعته، فما وجدت فيه من صواب وحق فاقبله، وما وجدت فيه من خطأ فإن قائله لم يألُ جهد الإصابة، ويأبى الله إلا أن يتفرد بالكمال.

ويعلم الله العليم الخبير أني أتحرى الصدق، والإنصاف والوصول إلى الحق، وقد خضت البحر الخضم لاستخراج العزيز والنفيس، وتحملت الكثير، فأظمأت نهاري، وأسهرت ليلي، وتضرعت إلى الله ربي، مبتهلة إليه فهو حسبي، راجية منه وحده العون والتوفيق، داعية القريب المجيب السميع، متحينة أوقات وأماكن الإجابة: اللهم فاطر السموات والأرض، عالم الغيب والشهادة، رب جبريل وميكائيل وإسرافيل، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون اهدنا لما اختلف فيه من الحق بإذنك إنكتهدي من تشاء إلى صراط مستقيم، اللهم أرنا الحق حقا وارزقنا إتباعه، وارنا

(١) القاموس المحيط: للفيروز آبادي، (١/ ٩٣).

الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه، ولا تلبسه علينا واجعلنا للمتقين إماما، اللهم آمين.

فإن أصبت فذلك قصدت، وإلا فالخير أردت، ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ ۚ وَمَا تَوْفِيقِىٓ إِلَّا بِٱللَّهِ ۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [هود: ٨٨].

وقد أطلت ولكن ما أمللت، فإن قلبا فيه أدنى حياة يهتز إذا ذكر الله ورسوله، ويود أن لو كان المتكلم كله ألسنةً تاليةً، والسامع كله آذاناً واعيةً. وصلى الله على نبينا محمد وسلم تسليمًا كثيرًا.

وأتوجه بالشكر والتقدير لدار الحجاز التي تولت طباعة هذا الكتاب، اللَّه أسأل أن يجزيهم بالخير على نشرهم للعلم.

كتبته

سامية بنت ياسين البدري

Syalbadry@gmial.com

الباب الأول

الفخر الرازي وتفسيره

ويشتمل على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: الفخر الرازي عصره وحياته.

الفصل الثاني: تفسير الفخر الرازي.

الفصل الثالث: منهج الفخر الرازي في تناوله للصفات من خلال تفسيره الكبير.

الفصل الأول

الْفَخْرُ الرَّازِي عَصْرُهُ وحَيَاتُهُ

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: عصر الرازي.

المبحث الثاني: حياة الرازي الشخصية.

المبحث الثالث: حياة الرازي العلمية.

المبحث الأول

عَصْرُ الرَّازِي

ويشتمل على تمهيد وثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الحالة السياسية.

المطلب الثاني: الحالة الإجتماعية.

المطلب الثالث: الحالة العلمية.

تمهيد

لما جعل الله سبحانه نوع الإنسان يحتاج بعضه إلى بعض فلا يمكن لإنسان أن يعيش وحده، بل لابد له من مشارك ومعاون من بني جنسه.

ومما لا شك فيه أن شخصية الإنسان وتكوين فكره يتأثر بما يحيط به من ظروف وأحوال ومتغيرات، ذلك أن الإنسان مدني بطبعه، قابل للتأثر بما حوله والتأثير فيه.

فالإنسان كما يقال: ابن بيئته، فإذا كان الإنسان كما يقول علماء الاجتماع: يتأثر بطبيعة الأرض التي يعيش عليها، فسكان الجبال أشد مراسا من سكان الوديان والسهول، وسكان المدن أرق وألطف من سكان الفيافي والقفار، فلا شك أنه يتأثر بما يدور حوله من أحداث، كالصراع على السلطة، وهجوم الأعداء، كما يتأثر بالوضع الاجتماعي والديني، فالرجل الذي يعيش في بيئة صالحة، ليس كالرجل الذي يعيش في بيئة تنتشر فيها المنكرات، وتعم فيها الفوضى.

والظروف السياسية والاجتماعية والفكرية ذات أثر وطابع قوي في رسم شخصية الإنسان وتشكيل عقليته وتفكيره.

لذا رأيت قبل الحديث عن ترجمة الرازي، أن أشير إلى نبذة مختصرة عن عصره، ببيان الحالة السياسية، والاجتماعية، والعلمية.

لأنه إذا أراد أحد أن يفهم الرازي في منهجه الفكري، ومذهبه الاعتقادي، ويوضح موقفه من آيات الصفات، وأن يدرس هذه الناحية منه دراسة صحيحة كان لا بد له قبل استجلاء شخصيته أن يلقي بعض الضوء على العصر الذي كان يعيش فيه، لكي يعرف مدى تأثره بروح ذلك العصر، واتجاهاته.

وقد رأيت أن أعالج هذا العصر بإبراز أهم الأحداث السياسية، والأحوال الاجتماعية، والنواحي العلمية.

وهذا ما سأتناوله في مطالب هذا المبحث - إن شاء الله تعالى -.

المطلب الأول
الحالة السياسية

عاش الرازي معظم حياته في القرن السادس الهجري، وشهد الست السنين الأولى من القرن السابع (٥٤٤ - ٦٠٦هـ).

وإذا ألقينا الضوء على هذه الفترة من الناحية السياسية في بلاد الري[١] وما جاورها نجد أنها فترة مليئة بالأحداث السياسية، قد بلغ فيها الوهن مداه! فالعالم الإسلامي وقع فريسة لاضطراب متزايد، وفوضى عامة، فكان الخلفاء العباسيون قد نقلوا سيادتهم إلى الأتراك، وخلفاء ملك شاة السلجوقي متحاربون فيما بينهم...، ولم يوجد في العالم الإسلامي سلطان يجمع البقية الباقية من طاقاته، ويضمها تحت لواء واحد، ويقاوم الخطر الخارجي الذي يتعرض له من الشرق والغرب[٢].

ولعلي أجمل أسباب هذا الضعف والتفكك والاضطراب السياسي الذي كان سمة هذا العصر إلى أسباب داخلية وأخرى خارجية.

---

(١) الري: من بلاد فارس، تقع جنوب سلسلة الجبال الإيرانية، من أجمل البلاد، وأكثرها عمارا وازدهارا، أبادها التتار عند غزوهم لبلاد الإسلام. وهي اليوم طهران عاصمة إيران، تقع في شمالها. ينظر: معجم البلدان: لياقوت الحموي، (٣/ ٣٥٥)؛ والروض المعطار في خبر الأقطار: للحميري، ص٢٧٨؛ وموسوعة المدن العربية والإسلامية: د/ يحي الشامي، ص٢٧١ - ٢٧٣.

(٢) ينظر: صلاح الدين الأيوبي: أبو الحسن الندوي، ص١١ - ١٢.

لذا سيكون الحديث في هذا المطلب عن هذين السببين:

أولًا: الأسباب الداخلية:

وهي المتمثلة في تكاثر الدول والدويلات والتي عاشت خلال هذه الفترة في تناحر طويل على كرسي السلطة. فـ (كانت تلك الدويلات تعيش في جو محموم، وفي حروب داخلية بينها، لا تكاد تنتهي واحدة حتى تبدأ الأخرى، فكان الحكام المسلمون على هاتيك الدويلات يعيشون في مهاترات سياسية، لا طائل من ورائها، تمليها عوامل شخصية، فقد هدت تلك الحروب إمكانياتهم المادية وقوضت قواهم، فأصبحوا بعدها يتساقطون واحداً بعد الآخر في أيدي الأعداء الغزاة كما تتساقط أوراق الخريف!)[١] مما أدى إلى ظهور فرقة الباطنية[٢] وكانت أكبر عدو داخلي للبلاد، فعاثت فسادا في البلاد، ودب الرعب في قلوب العباد.

---

(١) أوضاع الدولة الإسلامية في الشرق الإسلامي: د/ سعد الغامدي، ص ١٤.

(٢) **الباطنية**: هي أحد فرق الشيعة الاسماعيلية، لقبوا بهذا اللقب لدعواهم أن لكل ظاهر باطنا، ولكل تنزيل تأويل، عدهم البعض أعظم ضررا على فرق المسلمين من ضرر اليهود والنصارى والمجوس والدهرية، لعظم فضائحهم وشدة فتكهم بالمسلمين، وما كانت تقوم به من أعمال الخطف والقتل والسلب والتصفية الدموية لكل من يعارضها، وسيأتي الحديث عنها عند الحديث عن الدولة السلجوقية. وللمزيد ينظر: الفرق بين الفرق: للبغدادي، ص ٢٨١ - ٣٠٧؛ وفضائح الباطنية: للغزالي، ص **٢١** وما بعدها؛ والمنتظم: لابن الجوزي، (٩/ ١٢٠ - ١٢٣)؛ وتلبيس إبليس: لابن الجوزي، ص **٩٩** وما بعدها؛ والقرامطة: لابن الجوزي، ص **٣٦** وما بعدها؛ والحركات الباطنية في العالم الإسلامي وحكم الإسلام فيها: د/ أحمد الخطيب، ص **١٩**؛ ودراسة عن الفرق وتاريخ المسلمين الخوارج والشيعة: د/ أحمد جلي، ص **٢٦٥**، وما بعدها؛ وفرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها: د/ غالب العواجي، (**١/ ٣٣١**)؛ وما بعدها.

ولعل أهم هذه الدول التي كانت في هذه الفترة، وعلى الأخص في تلك البلاد بلاد الري وما جاورها التي عاش فيها الرازي - لأنها هي التي تهمنا في عصره - ما يلي:

(١) **الدولة العباسية**، في عصرها الثاني، (٤٤٧ - ٦٥٦هـ)، وقد تمزقت فيها الدولة العباسية إلى دويلات استولت كل منها على جزء من أراضي الدولة سواء في شرق الدولة العباسية أو في غربها، وحكمته في ظل سيادة اسمية شكلية للخلافة، أو حتى رغما عنها[(١)].

وقد عاصر الرازي من الخلفاء العباسيين: المقتفي لأمر الله[(٢)] (٥٣٠-٥٥٥هـ) والمستنجد بالله[(٣)] (٥٥٥-٥٦٦هـ)؛ والمستضيء بالله[(٤)] (٥٦٦-٥٧٥هـ)

---

(١) ينظر: الدولة الإسلامية في العصر العباسي والعلاقات السياسية مع الأمويين والفاطميين: د/ حسين سليمان، ص٢٥ - ٢٦.

(٢) المقتفي لأمر الله هو أبو عبدالله محمد بن المستظهر بالله، كان شهما شجاعا مقداما للحرب، يباشر الأمور بنفسه. توفي سنة خمس وخمسين وخمس مئة. ينظر: الإنباء في تاريخ الخلفاء: لمحمد ابن العمراني، ص٢٢٥؛ والكامل: لابن الأثير، (٩/ ١٤٨ - ١٤٩)؛ والبداية والنهاية: لابن كثير، (مج٦، ج١٢، ص٢١٠)؛ ودول الإسلام: للذهبي، (٢/ ٥٩).

(٣) المستنجد بالله هو أبو المظفر يوسف ابن المقتفى، كان رجلا صالحا من خيار الخلفاء وأعدلهم وأرفقهم بالرعايا، آمرا بالمعروف ناهيا عن المنكر، توفي سنة ست وستين وخمس مئة. ينظر: الإنباء في تاريخ الخلفاء: لمحمد ابن العمراني، ص٢٢٦؛ والكامل: لابن الأثير، (٩/ ٢٣٦ - ٢٣٧)؛ والبداية والنهاية: لابن كثير، (مج٦، ج١٢، ص٢٦٣)؛ ودول الإسلام: للذهبي، (٢/ ٧٠).

(٤) المستضيء بالله هو أبو محمد الحسن بن يوسف، كان من خيار الخلفاء، آمرا بالمعروف ناهيا عن المنكر، محبا للسنة، مبطلا للبدعة، حليما وقورا، كريما محبا للصفح والعفو، =

والناصر لدين الله[١] (٥٧٥ - ٦٢٢هـ).

(٢) الدولة الغزنوية[٢]، والتي كانت في بلاد الأفغان والهند والسند، (٣٥١ - ٥٨٢هـ)، وقد أعلن زعماء هذه الدولة وهم من السُّنيين تصميمهم على انتزاع الخلافة من الشيعيين، فنظموا الحملات المتواصلة على وادي الهندوس وضد السلاجقة. فكان من نتائج حملاتهم على وادي الهندوس نشر الإسلام، وأما حروبهم مع السلاجقة فقد أدت إلى انهيارهم.

(٣) الدولة السلجوقية[٣]، والتي كان ظهورها في بلاد ما وراء النهر، وامتد

= أمنت البلاد في زمانه. توفي سنة خمس وسبعين وخمس مئة. ينظر: الكامل: لابن الأثير، (٩/ ٣٢٢)؛ ودول الإسلام: للذهبي، (٢/ ٨٢)؛ والبداية والنهاية، (مج٦، ج١٢، ص٣٠٤).

(١) الناصر لدين الله، هو أبو العباس أحمد الناصر لدين الله، كان ذكيا شجاعا مهيبا، كان قبيح السيرة في الرعية، ظالما، كان جل همه في رمي البندق، والطيور.
ينظر: الكامل: لابن الأثير، (٩/ ٧٤٤ - ٧٤٦)؛ ودول الإسلام: للذهبي، (٢/ ١٣١).

(٢) الدولة الغزنوية، نسبة إلى البلاد التي كانت فيها وهي غزنة، ملوكها من الأتراك، ومؤسسها البتكين، ومن أشهر سلاطينها: محمود الملقب بيمين الدولة، وهو صاحب الفتوحات في الهند، وناشر الإسلام فيها، كان سقوط هذه الدولة على يد شهاب الدين الغوري.
ينظر: تاريخ الإسلام: حسن إبراهيم، (٤/ ١٦٣ - ١٦٨).

(٣) الدولة السلجوقية: استقرت في بلاد ما وراء النهر وخرسان، وسميت بهذا الاسم نسبة إلى رئيسها: سلجوق بن دقاق، ومؤسسها الحقيقي: طغرل بك الذي أطاح بالدولة البويهية. والسلاجقة: هم مجموعة من القبائل التركية، والتي عرفت باسم (الغزّ)، دفعتهم الظروف الاقتصادية والسياسية في أواسط آسيا بلاد المشرق إلى التنقل بحثا عن أسباب العيش الرغيد. ينظر: الكامل في التاريخ: لابن الأثير، (٩/ ٤٧٣)؛ وتاريخ الإسلام: حسن إبراهيم، (٤/ ١ - ٥٩)؛ ونفوذ السلاجقة السياسي في الدولة العباسية: د/ محمد الزهراني، ص٤١.

نفوذها إلى نهر سيحون وضمن معظم أراضي آسيا الصغرى، وضمت إليها الشام وفارس والعراق وبلاد العرب[(١)]، (٤٢٩ - ٥٥٢هـ).

وكانت الدولة السلجوقية أكبر قوة سياسية في العالم الإسلامي في ذلك الوقت.

وقد عمل حكام هذه الدولة على كسب الصبغة الشرعية لحكمهم، فعاملوا العباسيين معاملة حسنة، وباحترام نابع عن عاطفة دينية صادقة، إذ كانوا يدينون بالمذهب السني مذهب الخلافة العباسية، وارتبط البيتان العباسي والسلجوقي برباط النسب والمصاهرة[(٢)].

إلا أنهم ما لبثوا أن استأثروا بالسلطة دون الخليفة العباسي، مستغلين فرصة ضعف الخلافة فعملوا على تجريد الخليفة العباسي من كل صلاحياته السياسية والإدارية حتى أنه لم يكن يرجع إليه في أي أمر من أمور الدولة.

وبسبب تزايد نفوذ السلاجقة وحرمانهم الخليفة العباسي من البت في أي أمر من أمور الدولة، ظهر لدى الخلفاء العباسيين النزعة إلى استعادة بعض السلطان السياسي[(٣)]، وقد نجح المقتفي لأمر الله في مد نفوذه على العراق واستقل بحكمها، واستبد بالعراق منفردا عن السلطان، وحكم على العسكر والأمراء[(٤)].

وما لبث الضعف والانهيار أن أصاب دولة السلاجقة بسبب صراعهم الدموي على السلطة.

---

(١) ينظر: تاريخ الدولة العباسية: د/ حسن الباشا، ص١١٨.

(٢) ينظر: تاريخ الدولة العباسية: د/ حسن الباشا، ص١٢٧.

(٣) ينظر: المصدر نفسه (ص١٢٩).

(٤) ينظر: البداية والنهاية: لابن كثير، (١٢/ ٢٤١)، حوادث (٥٥٥هـ).

وكان لانشغال السلاجقة بهذا الصراع أثر كبير على العالم الإسلامي فقد ابتلي المسلمون بظهور فرق الباطنية التي أفسدت شؤون الدولة سياسيا وعقديا، فقد ظهر خطرهم، وقويت شوكتهم في فترة انشغال السلاجقة بالحروب فيما بينهم على تولي السلطة، فوسعوا نفوذهم وبثوا الرعب في قلوب الناس بما كانوا يقومون به من الخطف والقتل، وكان من شرورهم لجوؤهم إلى الاغتيالات الفردية للسلاطين والقضاة[١].

ففي سنة (٥٤٩هـ) اجتمع خلق كثير من الباطنية وأغاروا على خراسان وأمعنوا فيها القتل والسلب[٢].

وفي سنة (٥٥١هـ) قصد الباطنية جماعة من أعيان دولة السلطان، ونهبوا أموالهم وأولادهم ودوابهم[٣].

وفي سنة (٥٥٢هـ) أغارت الباطنية على حجاج خراسان فلم يبقوا منهم أحدا لا زاهدا ولا عالما[٤].

وفي سنة (٥٥٣هـ) أغارت الباطنية على التركمان فنهبوا الأموال وأخذوا

---

(١) ينظر: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم: لابن الجوزي، (٩/ ١٢٠ - ١٢٣)؛ وأثر الحركات الباطنية في عرقلة الجهاد ضد الصليبيين: يوسف الزاملي، ص١٨٣ وما بعدها، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في التاريخ الإسلامي، كلية الشريعة، جامعة أم القرى، ١٤٠٧هـ.

(٢) الكامل: لابن الأثير، (٩/ ١٠٤).

(٣) ينظر: الكامل: لابن الأثير، (٩/ ١١٧).

(٤) ينظر: الكامل: لابن الأثير، (٩/ ١٢٤ - ١٢٥)؛ والبداية والنهاية: لابن كثير، (مج٦، ج١٢، ص٢٣٦)؛ ودول الإسلام: للذهبي، (٢/ ٥٦).

النساء والأطفال وأحرقوا ما لم يقدروا على حمله[١].

وفي سنة (٥٧٣هـ) تعرض الباطنية للوزير حينما خرج قاصدا الحج، فقتلوه[٢].

فكانت هذه الفرق من أكبر الأعداء الداخليين للبلاد الإسلامية؛ نشروا فيها الذعر لسنوات طويلة، وبثوا الرعب في نفوس الخلفاء والأمراء[٣].

(٤) الدولة الخوارزمية[٤]، (٤٧٠ - ٦٢٨هـ)، وقد كانت في بدايتها إمارة في خوارزم[٥]، ثم جعلت تتقوى وتتوسع على حين أن الدولة السلجوقية تضعف وتضيق. فلما سقط السلاجقة خلفهم الخوارزميون وضموا تحت لوائهم الأقاليم

---

(١) الكامل: لابن الأثير، (٩/ ٦١).

(٢) ينظر: البداية والنهاية: لابن كثير، (مج٦، ج١٢، ص٥٧٣).

(٣) ينظر: يوم الإسلام: أحمد أمين، ص١٠٣ - ١٠٤.

(٤) **الدولة الخوارزمية**: نسبة إلى مدينة خوارزم التي نشأت فيها، والخوارزميون من أتراك بلاد ما وراء النهر، وضع نواة الدولة الأولى: أنوشتكين (٤٧٠ - ٤٩٠هـ)؛ والمؤسس الحقيقي لها ابنه محمد (٤٨٧ - ٤٩٨هـ)؛ وقد سقطت على يد المغول عام (٦٢٨هـ). ينظر: تاريخ الإسلام: حسن إبراهيم، (٤/ ٩٤ - ٩٥)؛ وسلاجقة إيران والعراق: حسنين عبد النعيم، ص١١٥؛ والعالم الإسلامي في العصر العباسي: أحمد محمود، ص٦١٥؛ والدولة الخوارزمية: نافع العبود، ص٢٨.

(٥) **خوارزم**: هي منطقة تاريخية تقع على ضفاف نهر جيحون في أراضي جمهوريتي تركمانستان وأوزبكستان الاشتراكيتين، خضعت لحكم الإخمينيين، فتحها المسلمون على يد قتيبة بن مسلم عام (٨٦ - ٩٣هـ)؛ وفيما بين (٤٩٠ - ٦٢٨هـ) حكمتها الدولة الخوارزمية، وبعد ذلك خضعت لسلطان المغول، ثم استولى عليها الروس عام (١٨٧٣م)، وبعد الثورة السوفيتية أنشئت جمهورية خوارزم الشعبية السوفيتية (١٩٢٠ - ١٩٢٤م). ينظر: معجم البلدان: لياقوت الحموي، (٢/ ٤٥٢)؛ ودائرة معارف: للبستاني، (٧/ ٤٩٤)؛ ودائرة المعارف الإسلامية، (٨/ ٤٧٧).

التي كان يحكمها السلاجقة، فقامت الدولة الخوارزمية على أنقاض الدولة السلجوقية بخراسان وما إليها من بلاد الري والجبل وما وراء النهر. وكان الذي أزال دولة السلاجقة هو تكش بن أرسلان(١) (٥٦٨ - ٥٩٦هـ)، ثم خلفه علاء الدين بن محمد بن تكش(٢) (٥٩٦ - ٦١٥هـ) وامتدت هذه الدولة في عهد علاء الدين محمد من العراق غربا إلى الهند شرقا، ومن بحر قزوين شمالا إلى الخليج العربي والمحيط الهندي جنوبا، وأصبحت خوارزم في عهده دولة من الدرجة الأولى من حيث القوة والثروة والمدنية، وأصبح لها علاقات تجارية مع الشرق والغرب(٣).

وكان الرازي قد اتصل بالسلطان علاء الدين بن محمد المعروف بـ (خوارزم شاه)، ونال عنده حظوة عظيمة، ولم يبلغ أحد منزلته عنده، وكان خوارزم شاة يأتي إلى مجلس الرازي يستمع إليه، وعمل عند خوارزم شاه مربيا لولده محمد فحظي عنده، ولما أصبح محمد سلطانا بعد والده (٥٩٦هـ)، قرب الرازي وأعلى منزلته فصار له الجاه العريض والسلطان الكبير، وبنى وزير خوارزم شاة علاء

---

(١) تكش بن أرسلان بن ولد طاهر بن الحسين، صاحب خوارزم، قضى على دولة السلاجقة، كان عادلا حسن السيرة، حنفي المذهب، وقد بنى لهم مدرسة عظيمة، كان له معرفة بالأصول. ينظر: الكامل: لابن الأثير، (٩/ ٥٢٣)؛ والبداية والنهاية: لابن كثير، (مج٧، ج١٣، ص٢٢ - ٢٣)؛ وسير أعلام النبلاء: للذهبي، (٢١/ ٣٣٠ - ٣٣٢، ١٧٤).

(٢) علاء الدين بن محمد بن تكش، كان يعرف بقطب الدين، تولى الملك بعد والده، ولقب بعلاء الدين بلقب أبيه. ينظر: الكامل: لابن الأثير، (٩/ ٥٢٣).

(٣) ينظر: تاريخ الدولة العباسية: د/ حسن الباشا، ص١٤٥.

الملك[١] بابنة الرازي[٢].

(٥) الدولة الغورية[٣]، (٥٤٣ - ٦١٢هـ)، وكانت قد أقامت ملكها على أنقاض الدولة الغزنوية سنة (٥٤٣هـ) ببلاد الغور والهند والأفغان؛ وقد ملكت هراة وغيرها من بلاد خراسان[٤].

وقد اتصل الرازي بأحد ملوك الدولة الغورية وهو شهاب الدين الغوري[٥] سلطان غزنة، فبالغ في إكرامه وحصلت له أموالٌ طائلة.

وقربه السلطان شهاب الدين واتصل بأخيه غياث الدين[٦]، وكان الرازي سببا

---

(١) علاء الملك العلوي، وزير السلطان خوارزم شاه، زوج ابنة الرازي، كان فاضلا متقنا للعلوم والأدب والشعر بالعربية والفارسية. ينظر: عيون الأنباء: لابن أبي أصيبعة، (٣/ ٣٩).

(٢) ينظر: وفيات الأعيان: لابن خلكان، (٤/ ٢٥١)؛ والوافي بالوافيات: للصفدي، (٤/ ١٧٦)؛ وطبقات الشافعية الكبرى: للسبكي، (٨/ ٨٧)؛ وعيون الأنباء في طبقات الأطباء: لابن أبي أصيبعة، (٢/ ٣٣)؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (٥/ ٢١).

(٣) الدولة الغورية: نشأت في إقليم الغور، مؤسس الدولة هو عز الدين حسن، وآخر سلاطينهم علاء الدين محمد الذي استسلم لخوارزم شاه سنة٦١٢هـ. ينظر: تاريخ الإسلام: حسن إبراهيم، (٤/ ٩٥).

(٤) ينظر: الكامل: لابن الأثير، (٩/ ٧٩ - ٨٢).

(٥) شهاب الدين، أبو المظفر محمد بن سام الغوري، كان من أجود الملوك سيرة، وأعقلهم وأثبتهم في الحرب، قتل سنة ثنتين وستمئة، قتل غيلة، فقيل: قتله جماعة من كفار الكوكرية، وقيل: قتله الإسماعيلية، كان يجلس لمجلس وعظ الرازي. ينظر: الكامل: لابن الأثير، (٩/ ٧٨ - ٧٩، و٥٦٧ - ٥٦٨، و٥٧٠ - ٥٧١)؛ ودول الإسلام: للذهبي (٢/ ١٠٩ - ١١٠)؛ والبداية والنهاية: لابن كثير، (مج٧، ج١٣، ص٤٣).

(٦) غياث الدين، هو محمد بن سام الغوري، كان عاقلا حازما شجاعا حسن الاعتقاد، لم =

في ترك غياث الدين مذهب الكرامية الذي كان سائدا في البلاد[١].

وقد أشاد في تفسيره بصلته بملوك الدولة الغورية حيث يقول: (وكان صديقنا الملك سام بن محمد رَحِمَهُ اللَّهُ، وكان من أفضل من لقيته من أرباب السلطة...)[٢].

وكانت الدولة الغورية والخوارزمية في نزاع مستمر وحروب لا تنتهي، ولم يردهم إلى الوفاق ما كان يتربص بهم ويكمن قريبا منهم والمتمثل في الخطر المغولي، فكان من نتائج هذا النزاع أن سقطت الدولة الغورية سنة (٦١٢هـ) على يد علاء الدين محمد خوارزم شاه الذي لم يلبث أن داهمه المغول وأسقطوا دولته سنة (٦١٧هـ)[٣].

ثانيًا: الأسباب الخارجية:

وهي التي تتمثل في الغزو الصليبي والتتري للعالم الإسلامي.

فعلى مدى قرنيين من الزمان استمرت حروب الصليبين وغزوهم للعالم الإسلامي، (٤٩٠ - ٦٩٠هـ). فالصليبيون طمعوا في استعادة أملاكهم وإعادة

= تكسر له راية، شافعي المذهب، كان ينسخ المصاحف بخطه ويوقفها على المدارس التي بناها. ينظر: الكامل: لابن الأثير، (٩/ ٧٨ - ٧٩؛ و٥٤١ - ٥٤٢)؛ ودول الإسلام: للذهبي، (٢/ ١٠٧)؛ والبداية والنهاية: لابن كثير، (مج٧، ج١٣، ص٣٤).

(١) ينظر: الكامل: لابن الأثير، (١٠/ ٥١٨)؛ وفيات الأعيان: لابن خلكان، (٤/ ٢٥٠)؛ وطبقات الشافعية: للسبكي، (٨/ ٨٦)؛ وروضة الأفراح: للشهرزوري، ص؛ وتاريخ ابن الوردي: زين الدين الوردي، ص ١١٢ - ١١٣.

(٢) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص١٩٠؛ وينظر: المطالب العالية، (مج٣، ج٧، ص١٦٢).

(٣) ينظر: الكامل: لابن الأثير، (٩/ ٥٣٦ - ٥٣٩؛ و٥٤٥)؛ والبداية والنهاية: لابن كثير، (مج٧، ج١٣، ص٣٢؛ و٣٧).

مجد البابوية وانتزاع بيت المقدس من أيدي المسلمين، فأخذوا يرابطون على الحدود الغربية من أراضي المسلمين، ثم توغلوا داخل البلاد حتى احتلوا بيت المقدس سنة (٤٩٢هـ)، وسيطروا على سواحل بلاد الشام، وكثير من بلاد الشرق الإسلامي[١].

حتى قيض الله لهذه الأمة بطلا عظيما هو صلاح الدين الأيوبي[٢] الذي تولى مهمة جمع قوة من العالم الإسلامي لمواجهة الصليبيين، فكانت موقعة حطين سنة (٥٨٣هـ)، والتي انتصر فيها المسلمون واستردوا بسببها بيت المقدس[٣].

وكادت هزيمة الصليبيين أن تؤدي إلى خروجهم نهائيا من الشام لولا تحمس ملوك أوروبا فجاءت الحملة الصليبية الثالثة سنة (٥٨٧هـ)، ثم تم الصلح بين الطرفين عام (٥٨٩هـ)، وتوفي صلاح الدين الأيوبي بعد ذلك بقليل[٤].

ولم تكد تنتهي غزوات الصليبيين حتى فجع المسلمون في أنحاء العالم

---

(١) الكامل: لابن الأثير، (٩/ ١٨٩)، حوادث عام (٤٩٢هـ).

(٢) صلاح الدين يوسف بن أيوب بن شاذي، المجاهد، الفاضل، فاتح بيت المقدس، كان عنده علم ومعرفة، سمع الحديث، ولد سنة اثنتين وثلاثين وخمس مئة، وتوفي سنة تسع وثمانين وخمس مئة. ينظر: الكامل: لابن الأثير، (٩/ ٤٧٥ - ٤٧٦)؛ وسير أعلام النبلاء: للذهبي، (٢١/ ٢٧٨ - ٢٩١، (١٥١)؛ والبداية والنهاية: لابن كثير، (مج٧، ج١٣، ص٢ - ٤).

(٣) البداية والنهاية: لابن كثير، (مج٦، ج١٢/ ٣٤١).

(٤) ينظر: البداية والنهاية: لابن كثير، (مج٦، ج١٢، ص٣٢٠) وما بعدها؛ والعالم الإسلامي في العصر العباسي: د/ حسن أحمد؛ وأحمد الشريف، ص٦٢٧؛ وينظر إلى تاريخ هذه الفترة: المدخل إلى تاريخ الحروب الصليبية: سهيل زكار؛ وجهاد المسلمين في الحروب الصليبية: د/ فايد عاشور؛ واسترداد بيت المقدس في عصر صلاح الدين الأيوبي: د/ عبدالله الغامدي، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في التاريخ العربي.

الإسلامي بداهية أخرى هي أعم وأطم، ألا وهي اكتساح التتار (المغول)[١] لبلدان العالم الإسلامي من الشرق. وكانت تتحفز للانقضاض على أول ما يليها من البلاد الإسلامية لدى أول فرصة سانحة - وسبق أن ذكرنا أن المغول هم الذين اسقطوا الدولة الخوارزمية[٢] - فما زالوا يستولون على البلاد الإسلامية بلدا تلو الآخر، وكانوا لا يدخلون بلدا من بلدان المسلمين إلا دمروه وأبادوه بطريقة همجية وحشية لم يشهد لها التاريخ مثيلا.

ومن خلال هذا العرض المجمل لصورة الحالة السياسية في تلك الفترة؛ والتي كانت مشبعة بالأحداث والحروب الطاحنة وعدم الاستقرار.

كان من الطبيعي أن تصطبغ الحياة الاجتماعية بصبغة الاضطراب وعدم الاستقرار على نحو ما سأذكره في المطلب التالي من خلال العرض لها.

---

(١) المغول هم قبائل من الجنس الأصفر، مسكنهم الأصلي منغوليا الواقعة جنوب شرق سيبيريا على حدود الصين، هاجروا واختلطوا بالترك، وامتزجوا بها فزال التميز بينهم.
ينظر: الكامل في التاريخ: لابن الأثير، (١٢/ ٣٦١)؛ ودائرة المعارف الإسلامية، (١٣/ ٢١٣).

(٢) يراجع الدولة الخوارزمية من هذا المبحث.

المطلب الثاني
الحالة الاجتماعية

لما كانت الناحية السياسية في تلك الفترة على ذلك الحال من الضعف والاضطراب والتفكك وكثرة الحروب والفتن على الصعيد الداخلي والخارجي، كان لذلك انعكاسات على الناحية الاجتماعية للتلازم بينهما، حيث لا يمكن أن تستقر الحياة الاجتماعية في ظل الواقع السياسي المضطرب، الذي عمت فيه الفوضى وانتشرت فيه الحروب المدمرة للأرواح، وقطعت السبل، وضعفت الموارد الاقتصادية.

فاتسم العصر الذي عاش فيه الرازي بعدم الاستقرار، وندرة ثبات الأوضاع على حال، وكان لهذا أسباب اجتماعية عدة أجملها فيما يلي:

السبب الأول: انشغال الأمراء والحكام في هذه الفترة بالوصول إلى السلطة بأي طريق كان، واقتتالهم عليها وخوفهم من انتزاعها من أيديهم. كل ذلك شغلهم عن تأمين الحياة الاجتماعية المستقرة لرعاياهم، والقيام بمصالحهم وتدبير شؤونهم.

السبب الثاني: سيادة الغنى لدى طبقة الحكام، فقد تفشت مظاهر الترف والإسراف والبذخ وأصبحت تحيط بالحكام والوزراء ومن يتصل بهم فحسب فاتخذوا القصور الفاخرة واعتادوا مجالس الطرب والشرب، نتيجة لهذا ظهرت ظواهر اجتماعية خطيرة ألا وهي:

١ - كثرة المجون والفساد والاستهتار بالأخلاق فكثرت الجواري والمغنيات

والقيان لدى طبقة الحكام[١].

ففي عام (٥٦٩هـ) اختلف الأمراء وظهرت الشرور وكثرت الخمور وانتشرت الفواحش، ونادى المنادي بالمسامحة باللعب واللهو والشراب والمسكر والطرب[٢].

٢ - سيادة الفقر بين العامة، وهم السواد الأعظم من الناس، منهم الجند والصناع والفلاحون، وقد ابتلي معظمهم بالفقر والمرض وتحملوا الأوبئة والغلاء.

ففي عام (٥٥٢هـ) كان في خرسان غلاء شديد، حتى أكل الناس الحشرات[٣]. وحدث فيها أمراض شديدة لأجل ما مر بهم من الشدائد، وفيها غلت الأسعار[٤].

وفي عام (٥٧٤هـ) اشتد الغلاء، وكثر الوباء[٥].

٣ - كثرة السلب والنهب، والقتل والتشريد للسكان، وتخريب الديار، مما أدى إلى انتشار الرعب، فلم يأمن الناس على أرواحهم ولا على أعراضهم ولا على أموالهم، وكان هذا بسبب فرق الباطنية والتي سبق ذكر شيئا من عبثها، وظهور قبائل الخُطا[٦]، . . . .

---

(١) ينظر: دولة السلاجقة: عبدالنعيم حسين، ص١٦٧.

(٢) ينظر: البداية والنهاية: لابن كثير، (مج٦، ج١٢، ص٢٨٥).

(٣) ينظر: الكامل: لابن الأثير، (٩/ ١٢٧).

(٤) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم: لابن الجوزي، (١٠/ ١٧٦).

(٥) ينظر الكامل: لابن الأثير، (٩/ ٣١٦).

(٦) قبائل الخُطا: هي قبائل تركية، كانت تسكن شمال إيران في عهد السلاجقة، أخذت في الإغارة على البلاد الإسلامية، والقيام بأعمال مدمرة حتىَ أصيب فيها الناس بالذعر =

وقبائل الغز[(١)]، وظهور طبقة العيارين والتي نشطت في هذه الفترة وصبت فنونها في قالب العصابات وجعلت هدفها نهب الحوانيت والأسواق وبيوت الأغنياء[(٢)].

ففي عام (٥٤٨هـ) استحوذ الغز الأتراك على البلاد فنهبوها وتركوها قاعا صفصفا، وأفسدوا في الأرض فسادا عظيما[(٣)].

وفي عام (٥٥٣هـ) وقعت وقعة عظيمة بين السلطان والغز، فكسروه ونهبوا البلاد[(٤)].

وفي عام (٥٥٦هـ) وقعت فتنة بنيسابور أغار فيها أهل العبث والفساد على البيوت ونهبوا الأموال وخربوا المساجد وخزائن الكتب[(٥)].

وفي عام (٦٠٢هـ) ثار العامة في (هراة)[(٦)] وجرت فتنة عظيمة بين أهل السوقين

= الشديد منهم. ينظر: دولة السلاجقة: عبد النعيم حسين، ص٩٨ - ١٠٠؛ والعالم الإسلامي في العصر العباسي: حسن محمود، وأحمد الشريف، ص٦١٣ - ٦١٤.

(١) قبائل الغز: هم طائفة من قبائل الترك، كانوا في بلاد ما وراء النهر، أخرجتهم قبائل الخطا، فقصدوا خرسان وكانوا خلقا كثيرا فاجتمعوا وهجموا على البلاد الإسلامية فأكثروا فيها السلب والنهب وقتل الفقهاء وتخريب المدارس وسرقة الأطفال والنساء. ينظر: الكامل: لابن الأثير، (٩/ ٨٦).

(٢) ينظر: الكامل: لابن الأثير، (٩/ ٩٠).

(٣) ينظر: الكامل: لابن الأثير، (٩/ ٨٧)؛ والبداية والنهاية: لابن كثير، (مج٦، ج١٢، ص٢٣١).

(٤) ينظر: البداية والنهاية: لابن كثير، (مج٦، ج١٢، ص٢٣٧).

(٥) ينظر: الكامل: لابن الأثير، (٩/ ٧٤).

(٦) هراة: مدينة عظيمة مشهورة من أمهات مدن خرسان، فيها بساتين كثيرة ومياه غزيرة وخيرات كثيرة محشوة بالعلماء، مملوءة بأهل الفضل والثراء، خربها التتر، وهي اليوم تقع في =

الحدادين والصفارين، قتل فيها جماعة، ونهبت الأموال وخربت الديار(١).

٤ - ظهرت بعض الطبقات والتي منها:

★ **طبقة الرقيق**: وكانوا من أسرى الحروب(٢)، وقد صار اتخاذ الرقيق عنصرا بارزا في الدولة، وانتشرت أسواق الرقيق، وقد وصل كثير من هؤلاء إلى درجة الأمارة. ولعبوا دورا هاما في إدارة الدولة فكونوا الدول والدويلات في عصر السلاجقة ومنها الدولة الخوارزمية - السابق ذكرها - ودولة الأتابكة(٣)، وقد كان بعض أمهات الخلفاء العباسيين من الرقيق(٤).

★ **طبقة الصوفية**: وهذه قد ظهرت نتيجة لأن اليأس قد دب في قلوب البعض من الناس، وسيطر التشاؤم على نفوس العامة، ومال كثير منهم إلى حب الوحدة والعزلة والانزواء والاعتكاف، فبرزت طبقة الصوفية كطبقة لها دورها في المجتمع. حتى إن إحدى فرق الصوفية وهي (الأخية الفتيان) كانت

= أفغانستان في الشمال الغربي من البلاد على الحدود الأفغانية الإيرانية، على بعد حوالي ٦٥٠ كلم من العاصمة كابل.
ينظر: معجم البلدان: لياقوت الحموي، (٥/ ٤٥٦)؛ وموسوعة المدن العربية والإسلامية: د/يحي الشامي، ص٢٤٤ - ٢٤٥.

(١) ينظر: الكامل: لابن الأثير، (٩/ ٥٦٥).

(٢) تاريخ الإسلام السياسي: حسن إبراهيم، (٤/ ٦٢٦).

(٣) الأتابكة: جمع أَتَابِك، وهو لفظ تركي، مكون من مقطعين: أتا: بمعنى: أب، وبك: بمعنى: أمير، وكانوا يطلقونها على من يربي أولاد السلاجقة من الأتراك. ينظر: تاريخ الإسلام السياسي: حسن إبراهيم، (٤/ ٦١)؛ ومحاضرات تاريخ الأمم الإسلامية والعصر العباسي: محمد الخضري، ص٤٥١.

(٤) ينظر: تاريخ الإسلام السياسي: حسن إبراهيم، (٤/ ٦٢٦)؛ والحياة العلمية في العراق في العصر السلجوقي: د/ مريزن العسيري، ص١١١.

تستعمل السلاح وسيلة لأخذ حقها، وإصلاح المجتمع بالقوة، والأخذ على أيدي الظلمة، وتقديم المساعدة للمحتاجين، والوقوف في وجه الحكام[(١)].

ولقد قام الخليفة العباسي الناصر لدين الله بحركة حكيمة ومهمة في سبيل القضاء على الانحرافات الواقعة في تنظيمات (الأخية الفتيان).

ففي عام (٥٧٨هـ) ألغى تنظيم الفتوة، وقرر تشكيل فتوة مرتبطة بالخلافة وجعلها تحت إشرافه المباشر[(٢)]، وقد أراد الناصر بذلك جمع قوة شباب المسلمين وضمان الاستفادة من جهودهم لدعم الخلافة وإصلاح الأوضاع[(٣)].

السبب الثالث: كثرة الفتن، نظرا لتعدد الفرق، والمنازعات بين أرباب المذاهب، وما كان من تحيز الدولة لفريق دون آخر.

فقد كانت تقوم بين الفرق الدينية مناوشات وتحرشات قد تتطور إلى حروب وفتن.

ففي عام (٥٥٣هـ) وقعت فتنة كبيرة بين فقيه الشافعية، وبين نقيب العلويين، فقتل فيها خلق كثير، وأحرقت المدارس، والمساجد، والأسواق[(٤)].

وفي عام (٥٦٠هـ) وقعت فيها فتنة بين الفقهاء، بسبب المذاهب دامت أياما، وقتل فيها خلق كثير[(٥)].

وفي عام (٥٦١هـ) أظهر الروافض سب الصحابة، وتظاهروا بأشياء منكرة،

---

(١) دولة السلاجقة: د/ عبدالنعيم حسنين، ص١٦٣.

(٢) ينظر: الكامل: لابن الأثير، (٩/ ٧٤٦).

(٣) الحياة العلمية في العصر السلجوقي: د/ مريزن العسيري، ص١١٧.

(٤) ينظر: البداية والنهاية: لابن كثير، (مج٦، ج١٢، ص٢٣٧ - ٢٣٨).

(٥) المصدر نفسه، ص٢٤٩.

ولم يكونوا يتمكنوا منها في الأعصار المتقدمة، ووقع بين العوام كلام فيما يتعلق بخلق القرآن[١].

وفي عام (٥٦٨هـ) قامت بين السنة والشيعة فتنة[٢].

وفي عام (٥٩٥هـ) عزم العزيز صاحب مصر على إخراج الحنابلة من بلاده، وأن يكتب إلى بقية إخوانه بإخراجهم من البلاد[٣].

وفي نفس العام وقعت فتنة كبيرة كان سببها الرازي، حيث قدم على غياث الدين الغوري فأكرمه وبنى له مدرسة في (هراة)، وكان أكثر الغورية كرامية، فعظم ذلك عليهم، فكرهوا الرازي الذي استطال على أحد علمائهم، فضاق الكرامية بالرازي، وثار الناس من كل جانب وامتلأت البلد فتنة ولم تهدأ إلا بعد أن أخرج غياث الدين الرازي من البلد[٤]، ولعل سبب الصراع الدائم بين الكرامية والرازي هو أن الكرامية أحناف، والرازي شافعي[٥].

ومن الفتن أيضًا ما وقع بين الكرامية وطوائف من الشافعية والحنفية فظفروا

---

(١) البداية والنهاية: لابن كثير، (مج٦، ج١٢، ص٢٥١)؛ وينظر: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم: لابن الجوزي، (١٠/ ٢١٧ - ٢١٨).

(٢) قامت هذه الفتنة بسبب وفاة ملك الرافضة: الحسن بن ضافي بن يزدان التركي، وكان نحويا بارعا، رافضيا متعصبا، فحينما مات فرح أهل السنة، وأظهروا الشكر لله، فغضب الشيعة من ذلك، ونشأت بينهم الفتنة. ينظر: الكامل: لابن الأثير، (٩/ ١٣١)؛ والبداية والنهاية: لابن كثير، (مج٦، ج١٢/ ٣٧٣).

(٣) ينظر: البداية والنهاية: لابن كثير، (مج٧، ج١٣، ص١٨).

(٤) ينظر تفاصيل هذه الفتنة في: الكامل: لابن الأثير، (٩/ ٢٤٧)؛ والبداية والنهاية: لابن كثير، (مج٧، ج١٣، ص١٩ - ٢٠).

(٥) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٣/ ١٨٥).

بالكرامية وقتل كثير منهم وخربت مدارسهم[١].

السبب الرابع: ظهور العصبية العنصرية، فقد كان المجتمع خليطا من العرب والفرس والترك[٢]، فظهرت العصبية بين الأتراك والفرس، وقد ظهر ذلك من خلال الأحاديث التي تناقلها الفارسيون ونسبوها إلى الرسول ﷺ ويؤكدون فيها أن الأتراك أتباع دجال ظهر في خرسان[٣].

السبب الخامس: انظم إلى المجتمع الإسلامي طوائف من اليهود والنصارى، بالإضافة إلى المجوس، بعد أن اعترفت الدولة العباسية بأنهم أهل ذمة، وكانوا هؤلاء جميعا يتمتعون بحرية ممارسة شعائرهم الدينية دون تدخل من الحكومة[٤].

ففي عام (٥٧٣هـ) جرت فتنة عظيمة بين اليهود والعامة ببغداد[٥].

وبما أن المجتمع مجتمعٌ متفاوتٌ في طبقاته كما رأينا سابقا، فإن الرازي كان من طبقة الأثرياء الذين يملكون ثروة طائلة، بلغت مئتي ألف دينار[٦]، وكان له خمسون مملوكا يحملون السيوف، ويحيطون به في إقامته وسفره، سوى العروض والعقارات[٧].

---

(١) ينظر: الكامل: لابن الأثير، (٨/ ١٧٧ - ١٧٨).

(٢) ينظر: المنتظم لأخبار الملوك والأمم: لابن الجوزي، (٩/ ٢٢٨).

(٣) ينظر: معجم البلدان: لياقوت الحموي، (٣/ ٣٥٣).

(٤) ينظر: أحسن التقاسيم: للمقدسي، ص١٢٦؛ ودولة السلاجقة: د/ عبدالمنعم حسنين، ص١٦٤ - ١٦٥؛ وتاريخ الإسلام السياسي: حسن إبراهيم، (٤/ ٦٢٧).

(٥) ينظر: البداية والنهاية: لابن كثير، (مج٦، ج١٢، ص٢٩٨).

(٦) البداية والنهاية: لابن كثير، (مج٧، ج١٣، ص٥٥).

(٧) فخر الدين الرازي آراؤه الفلسفية والكلامية: محمد الزركان، ص٣٣.

ويعود مصدر غناه إلى أسباب ثلاثة هي:

١- العطايا والمنح والهبات التي كان يمنحها الملوك والأمراء والسلاطين الذين اتصل بهم، مثل خوارزم شاه، وشهاب الدين، وغياث الدين[١].

٢- مؤلفاته، لاسيما بعد ما ذاع صيته، وانتشرت مؤلفاته، وأقبل الناس عليها[٢]. حتى إن الكتاب الواحد يباع بخمس مئة وبألف دينار ذهبي[٣].

٣- يذكر بعض المؤرخين أن طبيبا ثريا أو تاجرا كان في الري وله ابنتان، ثم إنه مرض مرض الموت، فزوج ابنتيه بابني الرازي، فلما مات الطبيب، استولى الرازي على جميع أمواله[٤]، حتى إن بعض المؤرخين رأى أن استيلاء الرازي على ثروة الطبيب استيلاء شرعي[٥].

---

(١) ينظر: وفيات الأعيان: لابن خلكان، (١/ ٤٧٥)؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (٥/ ٢١).

(٢) ينظر: روضات الجنات: للخونساري، (٤/ ١٠٩)؛ والوافي بالوفيات: للصفدي، (٤/ ٢٣٩).

(٣) ينظر: جامع التواريخ: للهمداني، (ج٢/ القسم الأول، ص١٥٩).

(٤) ينظر: روضات الجنات: للخونساري، (٤/ ١٩٠)؛ وفيات العيان: لابن خلكان، (١/ ٤٧٥)؛ والوافي بالوفيات: للصفدي، (٤/ ٢٤٩).

(٥) ينظر: مرآة الجنان: لليافعي، (٤/ ٩).

المطلب الثالث
الحالة العلمية

رغم تفاقم الاضطرابات السياسية والاجتماعية في ذلك العصر كما بين سابقا إلا أن الحياة العلمية في هذا العصر ازدهرت بشكل واضح تتمثل في كثرة العلماء المتبحرين في مختلف العلوم الذين أثروا النشاط العلمي والفكري بالمصنفات التي امتد ذكر بعضها وأثره إلى وقتنا الحاضر.

ولعل لهذا الازدهار العلمي أسبابا؛ من أهمها:

السبب الأول: تعدد العواصم الإسلامية نتيجة للانقسامات السياسية، فلقد كان لها دور مهم، فكان لكل دولة من تلك الدول عاصمة تتنافس مع غيرها من العواصم في شتى المجالات والتي منها المجال الفكري والعلمي.

السبب الثاني: الاستقلال المالي لكل دولة من تلك الدول المنقسمة، فأصبح خراج كل دولة يوجه لخدمة مصالحها والتي منها رعاية العلم، وتشجيع العلماء، حيث حظي العلماء والأدباء بالهبات والصلات الجزيلة(١). وهذا ما كان من علاء الدين خوارزم شاه وغياث الدين مع الرازي.

السبب الثالث: كثرة الخلاف في المسائل الكلامية والمذهبية. فكان لكل منها أعلامها البارزون، الذين انبروا للدفاع عن فكرهم بما ألفوه من كتب

---

(١) التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي: د/ عبد المجيد بدوي، ص٢٠.

ومصنفات، وأخذوا يتسلحون بكل الوسائل ليتغلبوا على خصومهم من الفرق أو المذاهب الأخرى، مما أثرى الحياة العلمية والفكرية بالمؤلفات المكتوبة والمناظرات المشهودة. فقد حكت لنا كتب الفقه والتراجم والطبقات مناظرات كثيرة بين أصحاب المدارس الفقهية من أتباع الأئمة أحمد بن حنبل(١) والشافعي(٢) ومالك(٣) وأبي حنيفة(٤).

---

(١) أحمد بن حنبل الشيباني، أبو عبدالله، أحد الأئمة الأعلام، الثقة، الحافظ، الفقيه، الزاهد، العالم، ولد سنة أربع وستين ومئة، صاحب المسند. ينظر: طبقات ابن سعد، (٧/ ٣٥٤ - ٣٥٥)؛ وطبقات الحنابلة، (١/ ٤، ٢٠)؛ وسير أعلام النبلاء: للذهبي (١١/ ١٧٧ - ٣٥٨ (٧٨)؛ والتهذيب: لابن حجر، (١/ ٤٩ - ٥١ (١٢٦)؛ والتقريب، (١/ ٤٤ (٩٦)؛ وطبقات المفسرين: للداودي، (١/ ٧٠).

(٢) الشافعي هو محمد بن إدريس الشافعي، أبو عبد الله، الفقيه العالم صاحب المذهب إمام في اللغة، ولد سنة خمسين ومئة، له التصانيف العديدة منها الرسالة، والأم، والمسند، والسنن، وغيرها، توفي سنة أربع ومئتين. ينظر (طبقات الفقهاء: للشيرازي، ص٦٠ - ٦١؛ وطبقات النحاة: لابن قاضي شهبة، ص٦٢ - ٦٨ (٣٦)؛ وطبقات المفسرين: للداودي، (٢/ ٩٨ - ١٠٠، (٤٦١)؛ وسير أعلام النبلاء: للذهبي، (١٠/ ٥ - ٩٩، (١)؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (٢/ ٩ - ١١).

(٣) مالك بن أنس بن مالك، أبو عبدالله، حجة الأمة، إمام دار الهجرة، الفقيه، الورع، الثبت، ولد سنة ثلاث وتسعين. ينظر: سير أعلام النبلاء: للذهبي، (٨/ ٤٨ - ١٣٥ (١٠)؛ والتهذيب: لابن حجر، (٥/ ٣٥٠ - ٣٥٣ (٧٤٨٣)؛ والتقريب (٢/ ١٥١ - ١٥٢ (٦٤٤٤)؛ وطبقات القراء: لابن الجزري، (٢/ ٣٥).

(٤) أبو حنيفة هو النعمان بن ثابت، ولد سنة ثمانين في حياة صغار الصحابة، أحد أئمة الفقه الأربعة، الإمام الفقيه، عالم العراق، توفي سنة خمسين ومئة. ينظر: أخبار أبي حنيفة وأصحابه: لأبي عبدالله حسين بن علي الصميري، ص١ - ٨٧؛ وسير أعلام النبلاء: للذهبي، (٦/ ٣٩٠ - ٤٠٣، (١٦٣)؛ تهذيب التهذيب: لابن حجر، (٥/ ٦٢٩ - ٦٣١، (٨٢٩٦)؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (١/ ٢٧٧ - ٢٢٩).

كما نقلت لنا صور أخرى عن مناقشات ومعارضات حصلت بين الفقهاء والمحدثين.

كما تضمنت كتب الأدب والنحو التي ألفت في هذه الحقبة معلومات موسوعية عن مناظرات جرت بين علما النحو واللغة والأدب في هذا العصر(١).

فكانت المناظرة أمرا مألوفا بين علماء هذا العصر، مما يقتضي دراسة علمية للجدل وأصول الكلام.

كما كان الخلفاء والملوك والوزراء يشرفون على تلك المجالس التي تعقد للمناظرة وبحث المسائل المذهبية، وكان العلماء وأصحاب المذاهب يحرصون على حضور مثل هذه المجالس.

فالمناظرة التي حدثت للرازي مع الكرامية كانت بحضور ملك الغوريين غياث الدين.

وللرازي مناظرات كثيرة منها المناظرات التي كانت في بلاد ما وراء النهر والتي عقدها مع علمائها في الفلسفة والكلام وأصول الفقه والفقه(٢).

ومنها التي كانت في خوارزم مع المعتزلة، والتي أدت إلى خروجه من خوارزم.

كما أننا نجد أنه يحكي مناظراته مع المعتزلة في تفسيره حيث يقول: (إن المعتزلة يتصلفون ويقولون: إن لفظ الاعتزال أينما جاء في القرآن الكريم كان

---

(١) ينظر: الأشباه والنظائر في المناظرات والمجالس والفتاوى والمكاتبات والمراسلات: للسيوطي، (٣/ ١٥).

(٢) ينظر: لكتابه مناظرات ما وراء النهر.

المراد منه الاعتزال عن الباطل لا عن الحق. فاتفق حضوري معهم في بعض المحافل، وذكر بعضهم هذا الكلام، فأوردت عليه هذه الآية: ﴿وَإِن لَّمْ تُؤْمِنُوا لِي فَاعْتَزِلُونِ ﴿٢١﴾﴾ [الدخان: ٢١] وقلت: المراد من الاعتزال في هذه الآية عن دين موسى عليه السلام وطريقته وذلك لا شك أنه اعتزال عن الحق. فانقطع الرجل)[١].

كذلك ناظر أحد علماء النصارى، وقد ذكر هذه المناظرات في تفسيره[٢].

السبب الرابع: حرص الخلفاء والأمراء والوزراء على أن يقربوا إليهم العلماء والأدباء، إما لرغبة في العلم، وإما لتزيين مجالسهم، أو رغبة في تقوية نفوذهم عند العامة[٣].

فقد نال العلم في هذا العصر عناية فائقة من الخلفاء والسلاطين والوزراء، حيث تنافسوا في خدمة العلم والعلماء، وشاركوا بأنفسهم في الحركة العلمية، وبرع البعض منهم في علوم مختلفة.

فالخليفة المستنجد بالله تفوق في الأدب والشعر والنثر، وكان له اطلاع واسع في علم الفلك وآلاته، كما عرف بالفهم والذكاء الثاقب والرأي السديد.

والخليفة الناصر لدين الله كان يفاوض العلماء مفاوضة خبير، فقد كان غزير الثقافة واسع الاطلاع يحاور ويفاوض العلماء عن علم وخبرة وفهم عميق وذكاء نادر[٤].

---

(١) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص٢٤٦.

(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج٤، ج٨، ص٧٨ - ٨٠؛ وينظر: الرازي مفسرا: د/ محسن عبدالحميد، ص٣٣٧ - ٣٣٨.

(٣) ينظر: ظهر الإسلام: أحمد أمين، (٢/ ٢٦٩).

(٤) الفخري: لابن الطقطقي، ص١٢٥؛ وابن طباطبا، ص٣٢٢.

ومن الوزراء الوزير ابن هبيرة (ت: ٥٥٥هـ) كان مهتما بالعلم والعلماء، بل كان أوحد علماء عصره المعدودين، فقد حصَّل من كل فن طرفا[(١)].

والوزير عبد الله بن يونس بن أحمد البغدادي (ت: ٥٩٣هـ) فقد كان فقيها أصوليا متكلما[(٢)].

ومن السلاطين غياث الدين الغوري، والذي اشتهر بحبه العلم وإحسانه إلى الفقهاء، وبذله العطاء الجزيل لهم، وكان بليغا ذا ثقافة أدبية عالية، وكان ذا خط جميل يستخدمه في نسخ المصاحف الشريفة ثم يقفها على طلاب العلم[(٣)].

والسلطان الخوارزمي علاء الدين فقد كان مقربا للعلماء مغدقا الأموال عليهم، وكان معروفا بالفضل والعلم، لا سيما في علم الفقه والأصول، كما أنه كان يجالس العلماء كثيرا ويستمع إلى مناظراتهم، وكان شديد الاحترام والتقدير لأهل الدين[(٤)].

فهذا الحرص من الخلفاء والوزراء جعل الحياة العلمية تزدهر، بل إن بعض العلماء قد ألف بعض الكتب وأهداها إلى الحكام، هذا كما فعل الرازي فقد ألف كتاب أساس التقديس وسيره إلى الملك العادل[(٥)]؛ كما ألف كتاب البراهين البهائية وكتبا أخرى لحاكم باميان؛ وكتاب المباحث المشرقية ألفه لأحد

---

(١) المنتظم: لابن الجوزي، (١٠/ ٢١٤).

(٢) ذيل طبقات الحنابلة: لابن رجب، (١/ ٣٩١).

(٣) ينظر: الكامل: لابن الأثير، (١٢/ ١٨٢).

(٤) ينظر: الكامل: لابن الأثير، (١٢/ ٣٧١).

(٥) ينظر: أساس التقديس: للرازي، ص٣ - ٤.

الملوك[١]؛ والخمسون أهداه إلى السلطان[٢]؛ والمباحث المشرقية كتبه لخدمة خزانة الملك[٣]؛ والكاشف عن أصول الدلائل ألفه بناءا على الأمر الذي وجه إليه من السلطان[٤]، ونهاية الإيجاز أهداه لأحد الملوك[٥].

السبب الخامس: تعدد المراكز العلمية والثقافية، والتي أنشئت في هذه الفترة في مدن مختلفة إلى جانب حلقات الدروس والتعليم في المساجد، والتي منها:

المدارس: فلقد زاد الاهتمام بإنشائها في هذه الفترة، فكانت كل مدرسة تختص بتدريس مذهب فقهي معين، فظهرت روح التعصب المذهبي، فكان من يبني مدرسة يوقفها على تدريس المذهب الفقهي الذي يتبعه.

فالمدارس النظامية التي انتشرت وعمت البلاد كانت قائمة على تدريس المذهب الشافعي، ولقد تنافس العلماء لاحتلال مقاعد الدرس فيها لعلو مكانتها وسعة شهرتها، حتى ظهر من العلماء من أبدل مذهبه ليتولى التدريس فيها. كما حدث لابن الدهان النحوي (ت: ٥٦٩هـ) الذي كان من أتباع أبي حنيفة، فانتقل إلى مذهب الشافعي من أجل التدريس فيها[٦].

---

(١) ينظر: فخر الدين الرازي وأراؤه الكلامية والفلسفية: محمد الزركان، ص٢١.

(٢) ينظر: الخمسون: للرازي، ص٣٣٢.

(٣) ينظر: المباحث المشرقية: للرازي، (١/ ٨٩ - ٩٠).

(٤) ينظر: الكاشف عن أصول الدلائل: للرازي، (ق/ ٢، أ)، مخطوط.

(٥) ينظر: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: للرازي، ص٤ - ٥.

(٦) ينظر: ذيل طبقات الحنابلة: لابن رجب، (٢/ ١١١).

كما أننا نجد أن الرازي قد بنيت له مدارس كثيرة في بلدان شتى[١] فلقد بنى له غياث الدين مدرسة بهراة كانت بالقرب من الجامع؛ وبنى له السلطان علاء الدين تكش مدرسة تقلد الرازي منصب التدريس فيها[٢].

المكتبات: فقد انتشرت المكتبات العامة والتي تحوي مئات المجلدات ومنها تلك المكتبات التي كانت في المساجد والتي تزخر بالكتب الكثيرة.

ولقد أنشئت في تلك الفترة بعض المكتبات العامة والتي حوت كثيرا من أنواع العلوم والفنون المختلفة، ولعل من أشهرها مكتبة المدرسة النظامية[٣].

كما أنشئت المكتبات الخاصة والتي منها المكتبات الخاصة بالخلفاء كمكتبة الخليفة الناصر لدين الله[٤] ومنها المكتبات الخاصة بالوزراء كمكتبة الوزير ابن هبيرة[٥]، ومنها المكتبات الخاصة بالعلماء كمكتبة القاضي أبو الوفا (ت: ٥٥٥هـ)[٦]؛ ومكتبة ابن الخشاب النحوي (ت: ٥٦٧هـ)[٧]؛ ومكتبة ابن الدهان (ت: ٥٦٩هـ)[٨]؛ . . . .

---

(١) ينظر: الكامل: لابن الأثير، (٩/ ٢٤٧)؛ وتاريخ ابن الوردي: لابن الوردي، (٢/ ١١٢ - ١١٣)؛ والبداية والنهاية: لابن كثير، (١٣/ ٥٥).

(٢) ينظر: وفيات الأعيان: لابن خلكان، (٤/ ٢٥١).

(٣) ينظر: الكامل: لابن الأثير، (٩/ ٢٢٩)؛ وأخبار العلماء: للقفطي، ص١٧٧.

(٤) ينظر: أخبار العلماء: للقفطي، ص١٧٧.

(٥) ينظر: كشف الظنون: لحاجي خليفة، (٢/ ١١٢٧ - ١٢٨).

(٦) ينظر: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم: لابن الجوزي، (١٠/ ١٩٤)؛ والكامل: لابن الأثير، (١٠/ ١٧٠).

(٧) ينظر: صيد الخاطر: لابن لجوزي، ص٣٦٧.

(٨) ينظر: وفيات الأعيان: لابن خلكان، (٣/ ١٠٢).

ومكتبة الطبيب الموفق بن المطران (ت: ٥٨٧هـ)[(١)]؛ ومكتبة ابن الجوزي (ت: ٥٩٧هـ)[(٢)].

والآن نلقي شيئا من الضوء على العلماء الذين برزوا في تلك الفترة، وكانت لهم اليد الطولى في ازدهار الحركة العلمية والفكرية وذلك على سبيل المثال لا الحصر.

أولًا: في علم التفسير:

برز في هذه الفترة من المفسرين جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد، الشهير بابن الجوزي (ت: ٥٩٧هـ) وكان له زاد المسير في علم التفسير، ونزهة الأعين والنواظر في علم الوجوه والنظائر[(٣)].

ومجد الدين أبو السعادات بن الأثير المبارك بن محمد بن عبد الكريم الجزري (ت: ٦٠٦هـ) له الإنصاف في الجمع بين الكشف والكشاف[(٤)].

ثانيًا: في علم القراءات:

برز في علم القراءات في هذه الفترة من القراء أبو محمد القاسم بن خبزة بن أبي القاسم الشاطبي (ت: ٥٩٠هـ) له كتاب الشاطبية في القراءات السبع[(٥)].

---

(١) ينظر: عيون الأنباء: لابن خلكان، (٤/ ٢٥١).

(٢) ينظر: البداية والنهاية: لابن كثير، (١٣/ ٤٥).

(٣) ينظر: البداية والنهاية: لابن كثير، (١٣/ ٢٩)؛ وشذرت الذهب: لابن العماد، (٤/ ٣٢٩ - ٣٣١).

(٤) ينظر: وفيات الأعيان: لابن خلكان، (٤/ ١٤١)؛ والبداية والنهاية: لابن كثير، (١٣/ ٥٤).

(٥) ينظر: وفيات الأعيان: لابن خلكان، (٤/ ٧١)؛ والبداية والنهاية: لابن كثير، (١٣/ ١٠).

ثالثًا: في علم الحديث:

برز في هذه الفترة من العلماء ابن الجوزي وله جامع المسانيد، والأحاديث الموضوعة، والضعفاء والمتروكون.

وابن الأثير والذي له جامع الأصول من أحاديث الرسول ﷺ، والنهاية في غريب الحديث والأثر.

والحافظ ابن عساكر أبو القاسم علي بن الحسين بن هبة الله الدمشقي (٥٧١هـ) كان محدث الشام في وقته[١].

رابعًا: في علم الفقه:

برز في هذه الفترة من الفقهاء في المذهب الحنبلي القاضي أبو يعلى الصغير بن أبي حازم بن القاضي أبو يعلى الكبير (ت٥٦٠هـ) له المفردات والتعليقات في مسائل الخلاف، وشرح المهذب، والنكت والإشارة[٢]. وفي المذهب الشافعي برز محمد بن يحي أبو سعد النيسابوري (ت: ٥٨٤هـ) وهو الذي انتهت إليه رياسة المذهب الشافعي بخرسان، صنف المحيط في شرح الوسيط[٣]. وفي المذهب الحنفي عمر ابن بكر بن القاضي الخابوري الزرنجري (ت: ٥٨٤هـ) كان شيخ الحنفية في زمانه في بلاد ما وراء النهر[٤].

---

(١) ينظر: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم: لابن الجوزي، (١٠/ ٢٦١)؛ والبداية والنهاية: لابن كثير، (١٢/ ٢٩٤).

(٢) ينظر: شذرات الذهب: لابن العماد، (٤/ ١٩٠).

(٣) ينظر: شذرات الذهب: لابن العماد، (٤/ ١٥١).

(٤) ينظر: شذرات الذهب: لابن العماد، (٤/ ٢٨٠).

وفي المذهب المالكي أبو الطاهر ابن عوف إسماعيل بن مكي الزهري الإسكندراني(١).

خامسًا: في علم التاريخ:

برز من المؤرخين في هذه الفترة ابن الجوزي الذي له المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، وابن عساكر الذي له التاريخ المعروف بتاريخ ابن عساكر، وأبو عبد الله محمد بن محمد المعروف بالعماد الكاتب الأصفهاني (ت: ٥٩٧هـ) له خريدة القصر وجريدة العصر، والفتح القدسي في الفتح المقدسي، وأخبار الملوك السلجوقية(٢).

سادسًا: في علم اللغة:

من البارزين في هذا العصر من علماء اللغة أبو البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري (ت: ٥٧٧هـ)، له أسرار العربية، والميزان في النحو، وطبقات الأدباء، ومسائل الخلاف بين النحويين(٣).

سابعًا: في الشعر:

من الشعراء البارزين في هذا العصر ابن عنين أبو المحاسن محمد بن نصر الله بن مكارم بن عنين الأنصاري (ت: ٦٣٠هـ) له ديوان مشهور باسمه(٤).

---

(١) ينظر: شذرات الذهب: لابن العماد، (٤/ ٢٦٨).

(٢) ينظر: البداية والنهاية: لابن كثير، (١٣/ ٣٠)؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (٤/ ٣٣٢).

(٣) ينظر: وفيات الأعيان: لابن خلكان، (٣/ ١٣٩).

(٤) ينظر: الوافي بالوفيات: للصفدي، (٥/ ٢٢)؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (٥/ ١٤٠).

ثامنًا: في علم الكلام:

من المتكلمين في هذا العصر أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (٥٤٨هـ) له الملل والنحل، ونهاية الإقدام[١].

وأبو الحسن علي بن علي الآمدي الشهير بسيف الدين الآمدي (ت: ٦٣١هـ) له الإحكام في أصول الأحكام، وأبكار الأفكار[٢].

تاسعًا: في الفلسفة:

من الفلاسفة البارزين في هذا العصر أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد (ت: ٥٩٥هـ) له مناهج الأدلة، وتهافت التهافت، حفيد الفيلسوف أحمد بن رشد[٣].

عاشرًا: في الطب:

برز من الأطباء في هذا العصر أبو الحسن هبة الله ابن التلميذ (ت: ٥٦٠هـ)[٤].

---

(١) ينظر: الوافي بالوفيات: للصفدي، (٣/ ٢٧٨)؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (٤/ ١٤٩).

(٢) ينظر: وفيات الأعيان: لابن خلكان، (٣/ ٢٩٣)؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (٥/ ١٤٤).

(٣) ينظر: الوافي بالوفيات: للصفدي، (٢/ ١١٤)؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (٤/ ٣٢٠).

(٤) ينظر: عيون الأنباء: لابن أبي أصيبعة، (٥/ ٣٣٩).

المبحث الثاني

حَيَاةُ الرَّازِي الشَّخْصِيَةُ

وفيه سبعة مطالب:

المطلب الأول: اسمه ونسبه.

المطلب الثاني: كنيته ولقبه.

المطلب الثالث: نسبته والمشاركون له فيها.

المطلب الرابع: مولده.

المطلب الخامس: نشأته.

المطلب السادس: وصيته.

المطلب السابع: وفاته.

المطلب الأول
اسمه ونسبه

هو محمد بن عمر بن الحسين(١) . . . .

---

(١) اختلفت بعض المصادر في اسم جده.
فبعضها يسميه الحسين. ينظر: وفيات الأعيان: لابن خلكان، (٤/ ٢٤٨)؛ والوافي بالوفيات: للصفدي، (٤/ ١٧٥)؛ وطبقات الشافعية: للإسنوي، (٢/ ٢٦٠)؛ وطبقات الشافعية: لابن كثير، (٢/ ٧٧٨)؛ والبداية والنهاية: لابن كثير، (١٣/ ٥٥)؛ وسير أعلام النبلاء: للذهبي، (٢١/ ٥٠٠)؛ وطبقات المفسرين: للسيوطي، ص١١٥؛ وطبقات المفسرين: للداودي، (٢/ ٢١٣)؛ وطبقات الشافعية: لابن هداية الله، ص٢١٦؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (٥/ ٢١)؛ وبعضها يسميه الحسن.
ينظر: طبقات الشافعية الكبرى: للسبكي، (٨/ ٨١)؛ ومفتاح السعادة: لطاش كبري زادة، (٢/ ١١٦)؛ والأعلام: للزركلي، (٧/ ٢٠٣)؛ ومعجم المؤلفين: رضا كحالة، (١١/ ٧٩).
والصواب من هذا أن اسم جده الحسين، وسبب ذلك:
* أننا نجد الرازي يصرح باسم والده وجده في مواطن من تفسيره، حيث يقول: (سمعت الوالد عمر بن الحسين. . .) ينظر: التفسير الكبير، مج٧، ج١٥، ص٢٠١؛ ومج١٠، ج٢٠، ص١٤٦؛ ومواطن من كتبه، ينظر: مناظرات ما وراء النهر، ص٢؛ والمحصول في علم الأصول، (١/ ٣)، ت: محمد عبدالقادر عطا؛ والقضاء والقدر، ص٢٧؛ وعصمة الأنبياء، ص٩؛ والمطالب العالية، (مج١، ج١، ص٩)؛ ونهاية العقول، (ل/ ١/ أ) مخطوط؛ وفي وصيته.
* أن من ترجم لوالده عمر قال: هو عمر بن الحسين.
فهذا دليل قاطع على أن اسم جده هو الحسين.

القرشي التيمي[١] البكري[٢] نسبا. الرازي مولدا[٣] الطبرستاني أصلا[٤].

يقول ابن عنين ممتدحا الرازي على عروبته:

مِنْ دَوْحَةٍ فَخْرِيَةٍ عُمَرِيَةٍ طَابَتْ ... مَغَارِسُ مَجْدِهَا المُتَأَثِلُ
مَكِيَةُ الأَنْسَابِ زَاكٍ أَصْلُهَا ... وَفُرُوعُهَا فَوْقَ السماك الأَعْزَل[٥]

---

(١) القرشي التيمي: نسبة إلى قبيلة اسمها (تيم بن مرة) وهي القبيلة التي ينتمي إليها أبو بكر الصديق رضي الله عنه، ينظر: جمهرة أنساب العرب: لابن حزم، ص٤٦٤؛ ونهاية الإرب في معرفة أنساب العرب: للقلقشندي، ص١٧٩؛ واللباب في تهذيب الأنساب: لابن الأثير، (١/ ٢٣٣).

(٢) البكري: نسبة إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه، كما في معظم المراجع التي ترجمت له، ومنها: وفيات الأعيان: لابن خلكان، (٤/ ٢٤٨)؛ والبداية والنهاية: لابن كثير، (١٣/ ٥٥)؛ وطبقات الشافعية: لابن كثير، (٢/ ٧٧٨)؛ وتاريخ ابن الوردي، (٢/ ١٢٧)؛ وطبقات الشافعية: للسبكي، (٨/ ٨١)؛ ومرآة الجنان: لليافعي، (٤/ ٧)؛ وروضات الجنات: للخونساري، ص ٧٠٠؛ وطبقات المفسرين: للسيوطي، ص ٣٩.

(٣) الرازي مولدا: نسبة إلى ولادته التي كانت في مدينة الري. وسيأتي الحديث عنها. يراجع المطلب الرابع: مولده، ص ٣٠ - ٣١ من هذا المبحث.

(٤) الطبرستاني أصلا: نسبة إلى طبرستان، وقد كانت عائلة الرازي في طبرستان قبل أن ترحل إلى الري. ينظر: طبقات الشافعية: لابن كثير، (٢/ ٧٧٨)؛ وطبقات المفسرين: للداودي، (٢/ ٢١٤)؛ وطبقات الشافعية: لابن هداية الله، ص ٢١٦.

(٥) ينظر للأبيات في ديوان ابن عنين، ص ٥٣. ويراد بالفخرية: نسبة إلى لقبه الفخر الرازي، والعمرية: نسبة إلى والده عمر.

المطلب الثاني
كنيته ولقبه

يكنى الرازي بأبي عبد الله(١)، وبأبي المعالي(٢)، وبأبي الفضل(٣)، وبابن خطيب الري، وبابن الخطيب، لأن والده كان خطيبا لمسجد الري، ثم خلفه هو في منصبه(٤).

ويعرف بألقاب عدة منها: فخر الدين الرازي، وهذا من أشهرها(٥)، والفخر الرازي وهذا اختصار للقب السابق(٦)، وشيخ الإسلام وهذا كان يعرف به في مدينة هراة حيث استقر فيها بعد طول ترحال، وبلغ فيها منزلة عظيمة في التدريس، والوعظ لدى العامة والخاصة(٧)، والإمام وبه عرف عند علماء

---

(١) ينظر: عيون الأنباء: لابن أبي أصيبعة، (٢/ ٢٥)؛ وشذرات الذهب في أخبار من ذهب: لابن العماد، (٥/ ٢١).

(٢) ينظر: البداية والنهاية: لابن كثير، (١٣/ ٥٥)؛ والنجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة: لابن تغر بردي، (٦/ ١٩٧).

(٣) ينظر: الكامل: لابن الأثير، (٩/ ٣٠٢)؛ وأخبار العلماء بأخبار الحكماء: للقفطي، ص٢٩١.

(٤) ينظر: طبقات الشافعية: للسبكي، (٨/ ٨١)؛ والبداية والنهاية: لابن كثير، (١٣/ ٥٥)؛ والنجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة: لابن تغر بردي، (٥/ ١٩٧).

(٥) ينظر: وفيات الأعيان: لابن خلكان، (٩/ ٣٠٢)؛ وطبقات الشافعية: للسبكي، (٨/ ٨١).

(٦) ينظر: البداية والنهاية: لابن كثير، (١٣/ ٥٥).

(٧) ينظر: طبقات الشافعية الكبرى: للسبكي، (٨/ ٨١)؛ ومفتاح دار السعادة: لطاش كبري زادة، (١/ ٤٤٥).

الأصول الشافعيين والعقائد الأشعرية[١]، والرازي[٢]، وهذا اللقب هو الذي اعتمدت عليه في ثنايا البحث.

(١) ينظر: طبقات الشافعية الكبرى: للسبكي، (٥/ ٣٦)؛ وكشف الظنون: لحاجي خليفة، (٢/ ١٧٥٥)؛ وطبقات المفسرين: للسيوطي، ص١١٥.

(٢) ينظر: شذرات الذهب: لابن العماد، (٥/ ٢١).

المطلب الثالث
نسبته والمشاركون له فيها

الرازي نسبة إلى مدينة الري[١]، والتي هي من أجمل البلاد وأكثرها عمارا واحتضانا للعلم والعلماء، ففي بلد الري مجالس ومدارس، وفوائح وطنائح، ومطارح ومكارم، وخصائص، لا يخلو المذكر من فقه، ولا الرئيس من علم، ولا المحتسب من حديث، ولا الخطيب من أدب، فهي أحد مفاخر الإسلام، وأمهات البلدان[٢].

فكانت الري أشبه بمعهد انتسب إليه العديد من العلماء البارزين في مجالات شتى، توزعوا في الأقطار الإسلامية، وجمعتهم النسبة إلى الري.

فهناك مجموعة من العلماء يشاركون الرازي في نسبته، وأحببت في هذه العجالة أن أشير إليهم ما وسعني ذلك حتى يؤمن من اللبس والخلط بينهم. ومن هؤلاء:

١- أبو بكر يحي بن معاذ الرازي (ت: ٢٥٨هـ) واعظ متصوف[٣].

---

(١) قيل: إنها نسبة على غير قياس، والمعتبر فيها النقل المجرد. ينظر: الأنساب: للسمعاني، (٦/ ٤١).

وقيل: إن الري بناها رازين خرسان، فصارت النسبة إليها (الرازي). ينظر: روضات الجنات: للخونساري، ص٧٠١.

(٢) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم: للمقدسي، ص٣٩٠؛ وينظر ما كتب في الري في معجم البلدان: لياقوت الحموي، (٤/ ٢٥٥).

(٣) ينظر: وفيات الأعيان: لابن خلكان، (٦/ ١٦٥).

٢- أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الطبيب (ت: ٣١١هـ) أتقن الطب وبرع فيه، وله مؤلفات منها الحاوي والجامع[١].

٣- أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن أبي حاتم الرازي (ت: ٣٢٧هـ) المحدث المشهور، حافظ الري، كان بحرا في العلوم ومعرفة الرجال، من مؤلفاته التفسير المسند، والجرح والتعديل[٢].

٤- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا الرازي (ت: ٣٩٠هـ) كان بارعا في اللغة والأدب والشعر، صاحب كتاب معجم مقاييس اللغة[٣].

٥- محمد بن محمد الرازي الشهير بقطب الدين (ت: ٧٦٦هـ) كان عالما بالحكمة والمنطق، له المحاكمات في المنطق، وتحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية، وشرح الشفا، ورسالة في النفس الناطقة[٤].

٦- أبو بكر محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت: ٧٨٠هـ) صاحب مختار الصحاح في اللغة، من فقهاء الحنفية[٥].

---

(١) ينظر: عيون الأنباء: لابن أبي أصيبعة، (٢/ ٣٠٩) وما بعدها.

(٢) ينظر: طبقات الشافعية: للسبكي، (٣/ ٣٢٥ - ٣٢٦)؛ وتذكرة الحفاظ: للذهبي، (٣/ ٨٢٩ - ٨٣٢)؛ وطبقات المفسرين: للسيوطي، ص٥٢.

(٣) ينظر: وفيات الأعيان: لابن خلكان، (١/ ١١٨).

(٤) ينظر: طبقات الشافعية: للسبكي، (٩/ ٢٧٤)؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (٦/ ٢٠٧).

(٥) ينظر: معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة، (٣/ ١٦٨)؛ والأعلام: للزركلي، (٦/ ٥٥).

المطلب الرابع
مولده

ولد الرازي في مدينة الري، وكانت ولادته في اليوم الخامس والعشرين من شهر رمضان المبارك(١).

واختلف المؤرخون والمترجمون في سنة ميلاده، فقيل: إنه ولد سنة (٥٤٣هـ)(٢)، وقيل: إنه ولد سنة (٥٤٤هـ)(٣)، وبعضهم تردد بين القولين(٤)، والراجح أن ولادته كانت في سنة (٥٤٤هـ) بدليل أن الرازي ذكر في تفسيره لسورة يوسف وهو يتحدث عن التوكل على الله تعالى أنه بلغ السابعة والخمسين من عمره، ونص على أنه انتهى من هذه السورة في سنة إحدى وستمئة، حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿وَقَالَ لِلَّذِى ظَنَّ أَنَّهُۥ نَاجٍ مِّنْهُمَا ٱذْكُرْنِى عِندَ رَبِّكَ فَأَنسَىٰهُ ٱلشَّيْطَٰنُ ذِكْرَ رَبِّهِۦ فَلَبِثَ فِى ٱلسِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ ۝٤٢﴾ [يوسف: ٤٢]: (وإذا عول العبد على الله ولم يرجع إلى أحد من الخلق حصل ذلك المطلوب على أحسن الوجوه، فهذه التجربة قد استمرت من أول عمري

---

(١) ينظر: وفيات الأعيان: لابن خلكان، (٤/ ٢٥٢).

(٢) ينظر: الكامل: لابن الأثير، (٩/ ٣٠٢).

(٣) ينظر: الوافي بالوفيات: للصفدي، (٤/ ٢٨٩)؛ وطبقات المفسرين: للسيوطي، ص١١٥؛ وطبقات الشافعية: لابن هدية الله، ص٢١٨؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (٥/ ٢١)؛ وطبقات المفسرين: للأدنهوي، ص٢١٣.

(٤) ينظر: وفيات الأعيان: لابن خلكان، (٤/ ٢٥٢)؛ وطبقات الشافعية الكبرى: للسبكي، (٨/ ٨٥)؛ وطبقات الشافعية: للأسنوي، (٢/ ٢٦٠)؛ وطبقات المفسرين: للداودي، (٢/ ٢١٤).

إلى هذا الوقت الذي بلغت فيه إلى السابع والخمسين)[١]، ثم يقول في خاتمة هذه السورة الكريمة: (تم تفسير هذه السورة بحمد الله تعالى يوم الأربعاء السابع من شعبان سنة إحدى وستمئة)[٢].

فإذا أضيف عمره السبع والخمسين إلى تاريخ ميلاده وهو سنة (٥٤٤هـ) كان الحاصل هي السنة التي أتم فيها تفسير سورة يوسف (٦٠١هـ)[٣].

---

(١) التفسير الكبير، مج٩، ج١٨، ص ١٤٥.

(٢) التفسير الكبير، مج٩، ج١٨، ص ٢٢٩.

(٣) ينظر: الرازي وأراؤه الكلامية والفلسفية: للزركان، ص١٦؛ ومقدمة كتاب المحصول: ت/ د/ جابر العلواني، (١/ ٣٢ - ٣٣)؛ والإمام فخر الدين الرازي حياته وآثاره: علي العماري، ص١٧.

المطلب الخامس
نشأته

نشأ الرازي في بيت علم ودين وفضل، فقد كان والده ضياء الدين عمر[١] أحد كبار العلماء الشافعية، وكان خطيب الري، وعالمها، وكان ذا فصاحة، وبلاغة وأدب، وله مجلس يجتمع فيه الخلق الكثير لطلب العلم على يديه[٢].

وقد نشأ الرازي في حجر والده ضياء الدين، فكان له الوالد والأستاذ، الذي كفاه عن طلب العلم على يد سواه، حتى توفي عام (٥٥٩هـ).

وكان الرازي يقر لوالده بالفضل في الكثير من العلوم، ويطلق عليه في كثير من كتبه: الشيخ الوالد[٣]، والشيخ الإمام الوالد[٤]، والأستاذ الوالد، والإمام السعيد[٥]، . . . .

---

(١) والد الرازي هو ضياء الدين عمر بن الحسين البكري، كان خطيباً فصيح اللسان، فقيها، شافعيا، أصوليا، متكلما، صوفيا، أديبا، من مؤلفاته غاية المرام في علم الكلام.
ينظر: عيون الأنباء: (٢/ ٢٥)؛ وطبقات الشافعية الكبرى: للسبكي، (٨/ ٨٦).

(٢) ينظر: عيون الأنباء: لابن أبي أصيبعة، (٢/ ٢٥)؛ وطبقات الشافعية: للسبكي، (٨/ ٨٦)؛ وطبقات ابن قاضي شهبة، ص٢٦٣.

(٣) التفسير الكبير، مج٧، ج١٣، ص٤٢؛ وص٢٠١؛ ومج١٣، ج٢٦، ص٢٤٧.

(٤) التفسير الكبير، مج٨، ج١٦، ص٦٥؛ ومج٩، ج١٧، ص١٨٣؛ ومج١٠، ج١٩، ص١٦؛ وج٢٠، ص١٤٦؛ ومج١٤، ج٢٧، ص٤٧.

(٥) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٧، ص١٠١؛ ومج ٥، ج، ص١٨٤؛ ومج٧، ج١٣، ص٤٢، وص١٢٣؛ ومج١٣، ج، ص٤٤ وص١٢٣؛ ومج١٥، ج٢٩، ص٢١٣؛ مج ١٦، ج، ص٦٧؛ ولوامع البينات، ص٢٤٠؛ ومناقب الشافعي، ص١١؛ والإشارة، (ل/ ٤٩)؛ ونهاية العقول، (ل/ ١/ ٢٥٨).

والشيخ الإمام الزاهد الوالد[١].

واشتغل الرازي بالعلم، وأكب على التحصيل، وحرص على أن لا يضيع من حياته أي وقت في غير التعلم والتعليم، فكان يتمنى لو استطاع أن يستغني عن كثير من الحاجات الطبيعية ليجعل وقته المصروف فيها في طلب العلم. فيقول: والله إنني لأتأسف في الفوات عن الاشتغال في طلب العلم في وقت الأكل، فإن الوقت والزمان عزيز[٢].

ولقد أمده الله تعالى بالإضافة إلى بيئته ورغبته بذاكرة عجيبة وذهن وقاد، وذكاء خارق، واستعداد للتعلم، ولذلك استطاع في فترة وجيزة استيعاب الكثير من كتب المتقدمين، كالشامل في علم الكلام، والمستصفى والمعتمد[٣].

ولذلك قال: (ما أذن لي في تدريس علم الكلام حتى حفظت اثنتي عشرة ألف ورقة)[٤].

ويقول: (قد أفنيت عمري في خدمة العلم، والمطالعة في الكتب)[٥].

---

(١) التفسير الكبير، مج٧، ج١٣، ص١٢٣.
(٢) ينظر: وفيات الأعيان: لابن خلكان، (٤/ ٢٤٩ - ٢٥٠)؛ ومرآة الجنان: لليافعي، (٤/ ١١)؛ وعيون الإنباء: للقفطي، (٢/ ٣٣).
(٣) ينظر: وفيات الأعيان: لابن خلكان، (١/ ٦٧٧)؛ ومرآة الجنان: لليافعي، (٤/ ٨)؛ والوافي بالوفيات: للصفدي، (٤/ ١٧٦)؛ وعقد الجمان: ، (١٧/ ٣٢٣).
(٤) ينظر: اليواقيت والجواهر: للشعراني، ص١٧.
(٥) التفسير الكبير، مج٩، ج١٧، ص١٨٤.

المطلب السادس
وصيته

مرض الرازي مرضا دام أشهرا، عاش فيها آلاما كثيرة، ولعل السبب في مرضه ما ذكره بعض المؤرخين من أن الكرامية سموه[(١)]، أو دسوا له من سمه[(٢)].

وهو على فراش الموت أملى وصيته على تلميذه أبي بكر إبراهيم بن أبي بكر الأصفهاني[(٣)]، حيث يقول[(٤)]: (يقول العبد الراجي رحمة ربه، والواثق بكرم مولاه، محمد بن عمر بن الحسين، وهو في آخر عهده بالدنيا، وأول عهده بالآخرة، وهو الوقت الذي يلين فيه كل قاس، ويتوجه إلى مولاه كل آبق:

إني أحمد الله تعالى بالمحامد التي ذكرها أعظم ملائكته في أشرف أوقات معارجهم، ونطق بها أعظم أنبيائه في أكمل أوقات مشاهداتهم، بل أقول كل

---

(١) ينظر: مرآة الجنان وعبرة اليقظان: لليافعي، (٤/ ٩)؛ وقلادة النحر: (٥/ ١٥)؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (٥/ ٢١).

(٢) ينظر: مرآة الزمان: لسبط ابن الجوزي، (٨/ ٣٥٣)؛ وطبقات الشافعية الكبرى: للسبكي، (٨/ ٨٦)؛ والذيل على الروضتين: لأبي شامة المقدسي، ص٦٨؛ ومفتاح السعادة: لطاش كبري زاده، (١/ ٤٤٦)؛ والنجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة: لابن تغري بردي، (٦/ ١٩٧)؛ وأخبار العلماء بأخبار الحكماء: للقفطي، ص١٩٢.

(٣) ستأتي ترجمته يراجع: المبحث الثالث: حياة الرازي العلمية، المطلب الثالث: تلامذته.

(٤) آثرت ذكر الوصية كاملة لأن فيها اعتراف الرازي بالندم وأعلن فيها توبته؛ وأوضح فيها موقفه من الكتب التي صنفها بما فيها التفسير الكبير، ولقد قال عنها ابن حجر: (أوصى وصية تدل على حسن الاعتقاد) ينظر: لسان الميزان، (٤/ ٤٢٩).

ذلك من نتائج الحدوث والامكان فأحمده بالمحامد التي تستحقها ألوهيته، ويستوجبها كمال ربوبيته، عرفتها أو لم أعرفها، لأنه لا مناسبة للتراب، مع جلال رب الأرباب، وأصلي على الملائكة المقربين، والأنبياء المرسلين، وجميع عباده الصالحين.

ثم أقول بعد ذلك: اعلموا إخواني في الدين، وإخواني في طلب اليقين أن الناس يقولون: الإنسان إذا مات انقطع تعلقه عن الخلق، وهذا العلم مخصوص من وجهين:

الأول: أنه إن بقي منه عمل صالح صار ذلك سببا للدعاء، والدعاء له أثر عند الله.

والثاني: ما يتعلق بمصالح الأطفال، والأولاد، والعورات، وأداء المظالم والجنايات.

أما الأول: فاعلموا أني كنت رجلا محبا للعلم، فكنت أكتب في كل شيء شيئا لا أقف على كمية وكيفية، سواء كان حقا أو باطلا أو غثا أو سمينا، إلا أن الذي نظرته في الكتب المعتبرة لي: أن هذا العالم المحسوس تحت تدبير مدبر منزه عن مماثلة المتحيزات والأعراض، وموصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة.

ولقد اختبرت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة، التي وجدتها في القرآن العظيم، لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى ويمنع عن التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات وما ذاك إلا العلم بأن العقول البشرية تتلاشى وتضمحل في تلك المضايق العميقة، والمناهج الخفية.

فلهذا أقول: كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته وبراءته

عن الشركاء في القدم والأزلية، والتدبير والفعالية فذاك هو الذي أقول به، وألقى الله تعالى به.

وأما ما انتهى الأمر فيه إلى الدقة والغموض فكل ما ورد في القرآن والأخبار الصحيحة المتفق عليها بين الأئمة المتبعين للمعنى الواحد فهو كما هو والذي لم يكن كذلك، أقول:

يا إله العالمين إني أرى الخلق مطبقين على أنك أكرم الأكرمين، وأرحم الراحمين، فكل ما مر به قلمي، أو خطر ببالي، فاستشهد علمك وأقول: إن علمت مني أني أردت به تحقيق باطل أو إبطال حق فافعل بي ما أنا أهله، وإن علمت مني أني ما سعيت إلا في تقرير ما اعتقدت أنه هو الحق، وتصورت أنه الصدق، فلتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصلي، فذاك جهد المقل، وأنت أكرم من أن تضايق الضعيف الواقع في الزلة فأغثني، وارحمني، واستر زلتي، وامح حوبتي، يا من لا يزيد ملكه عرفان العارفين ولا ينتقص بخطأ المجرمين.

وأقول: ديني متابعة محمد سيد المرسلين، وكتابي هو القرآن العظيم، وتعويلي في طلب الدين عليهما.

اللهم يا سامع الأصوات، ويا مجيب الدعوات، ويا مقيل العثرات، ويا راحم العبرات، ويا قيام المحدثات والممكنات، أنا كنت حسن الظن بك، عظيم الرجاء في رحمتك، وأنت قلت: «**أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِيّ**»[1] وأنت قلت:

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب ويحذركم الله نفسه، (٧٤٠٥)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب الحث على ذكر الله تعالى، (٢٦٧٥).

﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾ [النمل: ٦٢] وأنت قلت: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ﴾ [البقرة: ١٨٦]، فهب أني ما جئت بشيء فأنت الغني الكريم، وأنا المحتاج اللئيم.

واعلم: أنه ليس لي أحد سواك، ولا أجد محسنا سواك، وأنا المعترف بالزلة والقصور، والعيب والفتور فلا تخيب رجائي، ولا ترد دعائي واجعلني آمنا من عذابك قبل الموت، وعند الموت، وبعد الموت، وسهل علي سكرات الموت، وخفف عني نزول الموت، ولا تضيق علي بسبب الآلام والأسقام فأنت أرحم الراحمين.

وأما الكتب العلمية التي صنفتها، أو استكثرت في إيراد السؤالات على المتقدمين فيها، فمن نظر في شيء منها، فإن طابت له تلك السؤالات فليذكرني في صالح دعائه على سبيل التفضل والإنعام، وإلا فليحذف القول السيئ فإني ما أردت إلا تكثير البحث، وتشحيذ الخاطر، والاعتماد في الكل على الله تعالى.

وأما المهم الثاني وهو: إصلاح أمر الأطفال والعورات، فالاعتماد فيه على الله تعالى ثم على نائب الله (محمد) اللهم اجعله قرين محمد الأكبر في الدين والعلو. إلا أن السلطان الأعظم لا يمكنه أن يشتغل بإصلاح مهمات الأطفال فرأيت الأولى: أن أفوض وصاية أولادي إلى فلان، وأمرت بتقوى الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ ﴿١٢٨﴾﴾ [النحل: ١٢٨].

ثم قال: (وأوصيه ثم أوصيه، ثم أوصيه: بأن يبالغ في تربية ولدي أبي بكر، فإن آثار الذكاء والفطنة ظاهرة عليه، ولعل الله تعالى يوصله إلى خير.

وأمرته وأمرت كل تلامذتي، وكل من لي عليه حق أني إذا مت يبالغون في

إخفاء موتي، ولا يخبرون أحدا به، ويكفنوني، ويدفنوني على شرط الشرع، ويحملونني إلى الجبل المصاقب[١] لقرية (مزداخان)[٢] ويدفنوني هناك، وإذا وضعوني في اللحد قرأوا علي ما قدروا عليه من إلهيات القرآن، ثم ينثروا التراب علي وبعد الإتمام يقولون: يا كريم جاءك الفقير المحتاج فأحسن إليه.

وهذا منتهى وصيتي في هذا الباب والله تعالى الفعال لما يشاء، وهو على ما يشاء قدير وبالإحسان جدير)[٣].

---

(١) المُصَاقب: أي المقارب والمواجه. ينظر: تهذيب اللغة: للأزهري، (٢/ ٢٠٣٣)؛ والمعجم الوسيط، (١/ ٥١٨).

(٢) مَزْدَاخَان: بليدة من نواحي الري، أخرجت قوما من أهل العلم، وهي بين الري وساوه. ينظر: معجم البلدان: لياقوت الحموي، (٥/ ١٢١).

(٣) ينظر: عيون الأنباء: للقفطي، (٢/ ٢٧ - ٢٨)؛ وتاريخ الإسلام: للذهبي، (٢٧/ ٦٥٠ - ٦٥٣)؛ وطبقات الشافعية الكبرى: للسبكي، (٨/ ٩٠ - ٩٢)؛ وطبقات الشافعية: لابن كثير، (٢/ ٧٨١ - ٧٨٣).

المطلب السابع
وفاته

اتفقت مصادر ترجمته على أن وفاته كانت في عام (٦٠٦هـ) وإن اختلفت في تحديد الشهر واليوم الذي توفي فيه[١]. رحمه الله تعالى وغفر له.

---

(١) ينظر: وفيات الأعيان: لابن خلكان، (٤/ ٢٥٢)؛ والوافي بالوفيات: للصفدي، (٤/ ١٧٧)؛ وطبقات الشافعية الكبرى: للسبكي، (٨/ ٩٣)؛ وطبقات الشافعية: للأسنوي، (٢/ ٢٦١)؛ والبداية والنهاية: لابن كثير، (١٣/ ٥٥)؛ وطبقات الشافعية: لابن كثير، (٢/ ٧٨٣)؛ وطبقات المفسرين: للسيوطي (٢/ ٢١٥)؛ وطبقات الشافعية: لابن هداية الله، ص٢١٨؛ وطبقات المفسرين: للأدنهوي، ص٢١٤.

المبحث الثالث

حَيَاةُ الرَّازي العِلْمِيَةُ

ويشتمل على ثمانية مطالب:

المطلب الأول: طلبه العلم.

المطلب الثاني: شيوخه.

المطلب الثالث: تلامذته.

المطلب الرابع: دوره في المذهب الأشعري.

المطلب الخامس: ثقافته وشيء من مؤلفاته.

المطلب السادس: مذهبه.

المطلب السابع: عقيدته ورجوعه.

المطلب الثامن: مكانته العلمية وأقوال العلماء فيه.

المطلب الأول
طلبه العلم

سبق وأن ذكرنا أن الرازي قد نشأ في بيت محب للعلم والدين والفضل، وأن والده اعتنى به كثيرا، وكيف كان الرازي حريصا على طلب العلم وتحصيله في كل الأوقات، وما كان له من ذاكرة وفهم واستعداد للعلم[١].

كل هذا جعل من الرازي رحالة في طلب العلم.

فبعد وفاة والده قصد الكمال السمناني[٢] وتفقه على يديه مدة من الزمن في بلدة سمنان[٣]، ثم عاد الرازي إلى الري وتعلم الحكمة[٤] على يد المجد الجيلي[٥]

---

(١) يراجع: المطلب الخامس: نشأته، من المبحث الأول.

(٢) الكمال السمناني: هو كمال الدين، أبو نصر، أحمد بن زيد السمناني، توفي بنيسابور، سنة خمس وسبعين وخمس مئة. ينظر: طبقات الشافعية: للسبكي، (٦/ ١٦ - ١٧)؛ وطبقات الشافعية: للأسنوي، (٢/ ٥٧).

(٣) سِمْنَان هي: بلدة بين الري ودامغان، كثيرة الأشجار والأنهار، نسب إليه جماعة من العلماء والقضاة والأئمة، وهي اليوم مدينة واقعة إلى الشرق من طهران. ينظر: معجم البلدان: لياقوت الحموي، (٣/ ٥٠ - ٥٢)؛ وموسوعة المدن العربية والإسلامية: د/ يحي الشامي، ص٢٦٧.

(٤) الحكمة أطلقت قديما على ما يرادف الفلسفة، وهي تبحث بوجه عام في الله تعالى والعالم والإنسان، قال الجرجاني: الحكمة علم يبحث في الأشياء على ما هي عليه في الوجود وبقدر الطاقة البشرية. ينظر: التعريفات: للجرجاني، ص٩١ - ٩٢؛ والمعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، ص٧٥.

(٥) المجد الجيلي: لم أجد له ترجمة، سوى عند ابن أبي أصيبعة في عيون الأنباء، ص٤٦٢ حيث يقول عنه: كان مجد الدين هذا من الأفاضل العظماء في زمانه، وله تصانيف جليلة.

صاحب التصانيف في الحكمة والمنطق، ولم ينفك الرازي عن المجد الجيلي، حتى أنه حين طلب المجد الجيلي إلى مراغة[١] ليدرس بها فقد صحبه في سفره وقرأ عليه في مراغة الكلام والفلسفة[٢].

وقد لازم الرازي الأسفار، فلم يقضِ حياته في موطن واحد، ولم يستقر به المقام في بلد معين، بل كان كثير التنقلات والرحلات[٣].

وخير شاهد على أنه كان كثير الترحال كتاب المناظرات الذي ذكر فيه أنه تنقل في عدد من البلدان[٤]؛ كما أنه لم يكتب تفسيره في مكان واحد، فقد حرص على أن يثبت في أواخر أكثر السور مكان وتاريخ انتهائه من تفسيرها. فدخل بلاد بغداد فمثلا يقول في نهاية سورة إبراهيم: (تم تفسير هذه السورة يوم الجمعة في أواخر شعبان سنة إحدى وستمئة ختم بالخير والغفران في صحراء بغداد، ونسأل الله الخلاص من الهموم والأحزان...)[٥].

---

(١) مَرَاغَة: هي بلدة مشهورة وعظيمة من بلاد أذربيجان، وهي اليوم مدينة واقعة إلى الشرق من بحيرة أرمية في الشمال الغربي من إيران. ينظر: معجم البلدان: لياقوت الحموي، (٥/ ٩٣ - ٩٤)؛ وموسوعة المدن العربية والإسلامية: د/ يحي شامي، ص٢٨٢ - ٢٨٣.

(٢) ينظر: وفيات العيان: لابن خلكان، (٣/ ٣٨٢)؛ والوافي بالوفيات: للصفدي، (٤/ ٢٤٩) ومرآة الجنان: لليافعي، (٤/ ٨)؛ وتاريخ ابن الوردي: لابن الوردي، (٢/ ١٢٧)؛ وعيون الإنباء: لابن أبي أصيبعة، (٢/ ٢٣)؛ وروضات الجنات: للخونساري، (٤/ ١٩٠)؛ وطبقات الشافعية الكبرى: للسبكي، (٨/ ٨٦)؛ ومفتاح دار السعادة: لطاش كبري زاده، (١/ ٢٤٧ - ٢٤٨).

(٣) ينظر: وفيات الأعيان: لابن خلكان، (٤/ ٢٥٠)؛ والتفسير ورجاله: محمد الفاضل بن عاشور، ص٦٩.

(٤) ينظر: مناظرات ما وراء النهر: للرازي، ص٢.

(٥) التفسير الكبير، مج١٠، ج١٩، ص١٥٤. وهذا يؤكد أن الرازي رحل إلى بغداد، فهناك =

ويقول في نهاية تفسيره لسورة الإسراء: (تم تفسير هذه السورة يوم الثلاثاء بين الظهر والعصر يوم العشرين من شهر محرم في بلدة غزنين[١] سنة إحدى وستمئة)[٢].

ورحل إلى بلاد الهند، حيث يقول: (ودخلت بلاد الهند، فرأيت أولئك الكفار مطبقيين على الاعتراف بوجود الإله، وأكثر بلاد الترك أيضًا كذلك وإنما الشأن في عبادة الأوثان، فإنها آفة عمت أطراف الأرض، وهكذا الأمر في الزمان القديم)[٣]. ولعل ذلك كان بسبب إرسال السلطان خوارزم شاة للرازي رسولا منه إلى بلاد الهند[٤].

هكذا دأب الرازي على الترحال والسفر والتنقل من بلد إلى آخر، إلا أن رحلاته اصطبغت بصبغة عدم الاستقرار، والسبب في هذا ما كان يعقب تلك

= من الباحثين من جزم بأن الرازي لم يرحل إلى بغداد. ينظر: فخرالدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: د/ محمد الزركان، ص٢١.

(١) غَزْنين: يتلفظ بها العلماء غزنين، وهو الصحيح، والعامة يطلقون عليها غزنة، مدينة عظيمة وولاية واسعة في طرف خرسان، وهي الحد بين خرسان والهند، في طريق فيه خيرات واسعة إلا أن البرد فيها شديد، وقد نسب إلى هذه البلدة خلق كثير من العلماء، وهي اليوم تقع في أفغانستان إلى الجنوب الغربي من العاصمة كابل. ينظر: معجم البلدان: لياقوت الحموي، (٤/ ٢٢٨)؛ وموسوعة المدن العربية الإسلامية: د/ يحي الشامي، ص٢٤١.

(٢) التفسير الكبير، مج١١، ج٢١، ص٧٢؛ وينظر: ص١٧٧، نهاية سورة الكهف.

(٣) التفسير الكبير، مج٩، ج١٨، ص١٠. وهذا يؤكد أن الرازي رحل إلى بلاد الهند، فهناك من الباحثين من يشكك في رحلة الرازي إلى الهند. ينظر: فخرالدين الرازي: د/ فتح الله خليف، ص١٦.

(٤) الوافي بالوفيات: للصفدي، (٤/ ١٧٦).

الرحلات من أحداث، فما أن يحط الرازي رحاله في بلد من البلاد إلا ويضيق عليه خصومه ليخرج منها إلى بلد آخر.

فنجد أنه رحل إلى خوارزم غير أن مقامه لم يدم فيها لأنه فتح باب الجدال مع المعتزلة الذين لا زالت لهم قوة فيها فأخرج منها[(١)].

ثم عاد إلى الري ثم توجه إلى بلاد ما وراء النهر فجرى له أشياء نحو ما جرى له بخوارزم[(٢)].

ثم قصد بخارى[(٣)] في حدود سنة (٥٨٠هـ)[(٤)]؛ ونزل بسرخس[(٥)] ضيفا على الطبيب عبد الرحمن السرخسي[(٦)] فأكرمه مدة إقامته، وكانت مكافأة الرازي

---

(١) ينظر: الوافي بالوفيات: للصفدي، (٤/ ١٧٦)؛ وطبقات الشافعية الكبرى: للسبكي، (٨/ ٨٦)؛ ومفتاح السعادة: لطاش كبري زادة، (١/ ٤٤).

(٢) ينظر: الوافي بالوفيات: للصفدي، (٤/ ١٧٦)؛ وطبقات الشافعي الكبرى: للسبكي، (٨/ ٨٦)؛ وومفتاح السعادة: لطاش كبري زادة، (١/ ٤٤)؛ وتاريخ الحكماء: للقفطي ص٢٢٧.

(٣) بخارى: من أعظم مدن ما وراء النهر وأجلها، مدينة قديمة كثيرة البساتين، ينسب إليها خلق كثير من أئمة المسلمين في فنون شتى، وهي اليوم من أعظم مدن جمهورية أوزبكستان إحدى جمهوريات الإتحاد السوفيتي سابقا. ينظر: معجم البلدان: لياقوت الحموي، (١/ ٤١٩ - ٤٢٣)؛ وموسوعة المدن العربية والإسلامية: د/ يحي شامي، ص٤٠٩ - ٤١١.

(٤) ينظر: مناظرات الرازي في بلاد ما وراء النهر، ص٢؛ وص١٤؛ وص١٨؛ وص٣٥.

(٥) سَرْخَس: مدينة قديمة من نواحي خرسان كبيرة واسعة، وهي بين نيسابور ومرو في وسط الطريق، خرج منها جمع من الأئمة، وهي اليوم مدينة إيرانية في الشمال الشرقي من البلاد، قريبة من مشهد. ينظر: معجم البلدان: لياقوت الحموي، (٣/ ٢٣٥٩؛ وموسوعة البلدان العربية والإسلامية: د/ يحي شامي، ص٢٦٦.

(٦) عبد الرحمن السرخسي: لم أعثر له على ترجمة، فيما وقفت عليه من مصادر.

لذلك الطبيب أن شرح له كتاب القانون في الطب[١].

وعندما وصل إلى بخارى أقام فيها، وكانت شهرة كتبه كالملخص في الحكمة والمنطق، وشرح الإشارات والتنبيهات والمباحث المشرقية وغيرها قد سبقته إلى هناك، قرأها العامة والخاصة[٢].

ولما استقر في بخارى وبدأ الناس يجتمعون عنده لطلب العلم على يده، وجاء العلماء يناظرونه ويجادلونه ضيق عليه، فخرج من بخارى إلى سمرقند[٣]، وانتقل منها إلى خجندة[٤] ثم إلى بنالب[٥] ثم عاد إلى بخارى[٦].

كما قد زار مدينة طوس[٧] فأنزلوه صومعة الغزالي[٨] واجتمع الناس عنده

---

(١) عيون الأنباء: لابن أبي أصيبعة، (٢/ ٢٣).

(٢) ينظر: مناظرات ما وراء النهر، ص٣٩.

(٣) سَمَرْقَنْد: بلد معروف مشهور بخرسان، فيها عدد من المدن، ينسب إليها جماعة من العلماء، وهي اليوم من أعظم مدن جمهورية أوزبكستان في الإتحاد السوفيتي سابقا. ينظر: معجم البلدان: لياقوت الحموي، (٣/ ٢٧٩ - ٢٨٣)؛ وموسوعة البلدان العربية والإسلامية: د/ يحي الشامي، ص٤١٢ - ٤١٦.

(٤) خُجَنْدَة: بلدة مشهورة بما وراء النهر على شاطئ سيحون فيها بساتين، ينسب إليها جماعة وافرة من أهل العلم. ينظر: معجم البلدان: لياقوت الحموي، (٢/ ٣٩٧ - ٣٩٨).

(٥) بنالب: لم اعثر لها على تعريف فيما توفر لدي من مراجع.

(٦) ينظر: مناظرات ما وراء النهر، ص٣٤؛ وص٣٨.

(٧) طُوس: مدينة بخرسان، فيها آثار إسلامية جليلة، خرج منها من أئمة أهل العلم والفقه ما لا يحصى، وهي اليوم تقع في الجهة الشمالية الشرقية من إيران على الحدود الإيرانية الأفغانية التركمانية. ينظر: معجم البلدان: لياقوت الحموي، (٤/ ٥٥ - ٥٧)؛ وموسوعة المدن العربية والإسلامية: د/ يحي الشامي، ص٢٨٣ - ٢٨٥.

(٨) الغزالي هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، الشافعي، تلميذ إمام الحرمين، =

للمناظرة[١]، وأخيرا رجع إلى الري[٢].

كما قصد بلاد الغور واتصل بسلاطينها، وخرج منها بسبب فتنة الكرامية[٣].

ثم توجه إلى بلاد خرسان واتصل بالسلطان، ثم انتهى به المطاف في مدينة هراة[٤].

= قال عنه: الغزالي بحر مغرق، كان غاليا في طريقة التصوف، وله مصنفات عدة منها الإحياء، وتهافت الفلاسفة، وشرح أسماء الله الحسنى، ومشكاة الأنوار، المنقذ من الضلال، والمستصفى الذي قال فيه عن المنطق: هو مقدمة العلوم كلها، من لا يحيط به فلا ثقة له بمعلوم أصلا، وفي نسبه قولان: نسبة إلى الصناعة وهو قول عبدالغفار الفارسي؛ وقيل نسبة إلى بلدة غَزَالَةَ عن ابن الصلاح، توفي سنة خمس وخمس مئة. ينظر سير أعلام النبلاء: للذهبي، (١٩/ ٣٢٢ - ٣٤٦)، (٢٠٤)؛ وطبقات الشافعية الكبرى: للسبكي، (٦/ ١٩١ - ٣٨٩، (٦٩٤)؛ وطبقات ابن هداية الله، ص١٩٢ - ١٩٥.

(١) ينظر: مناظرات ما وراء النهر، ص٢٨.

(٢) وفيات الأعيان: لابن خلكان، (٤/ ٢٥٠).

(٣) وفيات الأعيان: لابن خلكان، (٤/ ٢٥١).

المطلب الثاني
شيوخه

سبق وأن ذكرنا أن الرازي تلقى العلم على يد والده ضياء الدين عمر بن الحسين الذي كان فقيها شافعيا، متكلما أشعريا.

وقد ذكر الرازي أن مبدأ اشتغاله في علم الأصول(١) على يد والده، كما أنه اشتغل في المذهب(٢) على يد والده(٣).

كما سبق وأن ذكرنا أنه تتلمذ على يد الكمال السمناني، وتفقه عليه مدة من الزمن، وتتلمذ على يد المجد الجيلي في الحكمة والمنطق.

ولم يشر أحد ممن ترجم للرازي لأساتذته في التفسير وعلوم اللغة العربية والطب والفلك وغيرها، ولعل اطلاعه الواسع أغناه عن أساتذته(٤).

---

(١) أي في علم الكلام.

(٢) أي في الفقه.

(٣) ينظر: وفيات الأعيان: لابن خلكان، (١/ ٢٥٢)؛ ومفتاح السعادة: لطاش كبري زادة، (١/ ٤٦٦)؛ ومرآة الجنان: (٤/ ١١).

(٤) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية: د/ محمد الزركان، ص ١٩.

المطلب الثالث
تلامذته

تلامذة الرازي جم غفير، يروى أن الرازي عندما يركب يمشي معه ثلاثمائة تلميذ على اختلاف مطالبهم في التفسير والفقه والكلام والأصول والطب. وله عندهم المهابة الوافرة وبالغ التعظيم ووافر التأدب(١).

وقد أشار في تفسيره إلى أحد تلامذته الذين يميلون إلى الحكمة(٢).

وله في مجلس علمه مع تلاميذه ترتيب حيث يحيط به تلامذته الكبار، يليهم التلامذة الصغار، ثم تتسع الحلقة للملوك والرؤساء والوجهاء وسائر الناس(٣)، فإذا طرحت مسألة أجاب التلاميذ الكبار فإذا استعصت المسألة عليهم رفعت إلى الأستاذ صاحب المجلس فيتكلم فيها(٤).

ومن هؤلاء التلاميذ: إبراهيم بن علي بن محمد السلمي المعروف بالقطب المصري(٥)، . . . .

---

(١) ينظر: عيون الأنباء: لابن أبي أصيبعة، (٢/ ٢٣)؛ والعبر في أخبار من غبر: للذهبي، (٣/ ١٢٣)؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (٥/ ٢١).

(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص١٢٠.

(٣) ينظر: عيون الأنباء: لابن أبي أصيبعة، (٢/ ٢٣)؛ والبداية والنهاية: لابن كثير، (مج٧، ج١٣، ص٥٥).

(٤) ينظر: عيون الإنباء: لابن أبي أصيبعة، (٢/ ٢٣).

(٥) إبراهيم بن علي المعروف بالقطب المصري، كان أصله مغربيا، انتقل إلى بلاد مصر ومنها إلى بلاد العجم وأقام فيها، اشتغل على يد الفخر الرازي وكان من أجل =

وتاج الدين محمد الأرموي[١]، وأبو بكر إبراهيم بن علي الأصفهاني[٢]، وشمس الدين عبد الحميد بن عيسى الخسرو شاهي[٣]، وأبو عبدالله محمد بن تاماور المعروف بأفضل الدين الخونجي[٤]، ومحمد بن مسعود

= تلامذته وأميزهم، وكان يجل أستاذه ويقدمه على ابن سينا، له كتب كثيرة في الطب منها: شرح الكليات من كتاب القانون: لابن سينا، مات مقتولا على يد التتار حين غزوهم للمشرق الإسلامي. ينظر: وعيون الأنباء: لابن أبي أصيبعة، (٢/ ٢٣ - ٣٠)؛ وطبقات الشافعية: للسبكي، (٨/ ١٢١ - ١٢٢)؛ وطبقات الشافعية: للأسنوي، (١/ ٤٥١).

(١) تاج الدين محمد الأرموي، صاحب التصانيف في الحكمة والمنطق، وقد نقل رسالة شيخه الفخر الرازي المسماة بـ (الرسالة الكمالية في الحقائق الإلهية) من الفارسية إلى العربية، توفي سنة ستمئة وخمس وعشرين. ينظر: سير أعلام النبلاء: للذهبي، (٢٣/ ٣٣٤، «٢٣٢»؛ والوافي بالوفيات: للصفدي، (٤/ ٢٥٥)؛ وعيون الأنباء: لابن أبي أصيبعة، (٢/ ٢٩)؛ وطبقات الشافعية: للأسنوي، (١/ ٤٥١).

(٢) أبو بكر إبراهيم الأصفهاني، هو الذي أملى عليه وصيته حين اشتد مرضه. ينظر: الوافي بالوفيات: للصفدي، (٤/ ٢٥٠)؛ وعيون الأنباء: لابن أبي أصيبعة، (٢/ ٢٦)؛ وطبقات الشافعية: للسبكي، (٨/ ٩٠).

(٣) شمس الدين عبدالحميد بن عيسى الخسرو شاهي نسبة إلى خسرو شاه من قرى تبريز، تميز في علم الأصول والعقليات والفقه، وله من المصنفات: اختصار المهذب في فقه الشافعية، اختصار الشفا: لابن سينا، تلخيص الآيات البينات: للرازي، وكان يعتبر من أبرز تلامذة الرازي، توفي سنة ستمئة واثنين وخمسين. ينظر: طبقات الشافعية: للسبكي، (٨/ ١٦١ - ١٦٢)؛ وطبقات الشافعية: للأسنوي، (١/ ٥٠٣)؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (٥/ ٢٥٥).

(٤) أبو عبدالله محمد بن تاماور المعروف بأفضل الدين الخونجي، تولى قضاء مصر، وأفتى وناظر، وصنف كتبا كثيرة، منها: الموجز، والجمل، وكشف الأسرار، وغيرها. توفي سنة ستمئة وست وأربعون. ينظر: سير أعلام النبلاء: للذهبي، (٢٣/ ٢٢٨، «١٤٦»؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (٥/ ٢٣٦).

الهروي[١]، وأثير الدين المفضل بن عمر الأبهري[٢].

(١) محمد بن مسعود الهروي، كان عارفا بالنحو واللغة، وكان على مذهب الكرامية ثم تركه تأثرا بأستاذه الفخر الرازي. له كتاب سماه عذاب القبر. ينظر: روضات الجنات: للخونساري، (٨/ ٤٨ - ٤٩، (٦٨٣)، والوافي بالوفيات: للصفدي، (٥/ ٢١).

(٢) أثير الدين المفضل بن عمر الأبهري، له مؤلفات في الفلسفة والفلك والمنطق، منها: هداية الحكمة، وتعديل الأفكار في تعويل الأسرار في المنطق، توفي سنة ستمئة وثلاثة وستين. ينظر: معجم المؤلفين: لعمر كحالة، (١٢/ ٣١٥)؛ والأعلام: للزركلي، (٧/ ٢٧٩).

المطلب الرابع
دوره في المذهب الأشعري

إذا أردنا أن نعرف دور الرازي في المذهب الأشعري كان من المناسب أن نلقي الضوء على نبذة مختصرة عن المذهب الأشعري، وتطوره، وما هي الأسباب التي أدت إلى انتشار المذهب الأشعري، ليتبين مدى دور ابن الخطيب في المذهب الأشعري.

ظهر الأشاعرة بعد أن تنفس الناس الصعداء من سيطرة المعتزلة في القرن الثالث الهجري، والأشاعرة نسبة إلى أبي الحسن الأشعري(١)، والأشعري يلتقي نسبه مع الصحابي الجليل أبي موسى الأشعري رضي الله عنه(٢) (٣)، والأشعري

(١) أبو الحسن الأشعري هو علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري اليماني البصري، ولد سنة ستين ومئتين، من مصنفاته اللمع، والإبانة، ينظر: سير أعلام النبلاء، (١٥/ ٨٥ - ٩٠ (٥١)؛ وطبقات الشافعية: للسبكي، (٣/ ٣٤٧ - ٤٤٤ (٢٢٢)»؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (٢/ ٣٠٣ - ٣٠٥).

(٢) أبو موسى الأشعري هو عبدالله بن قيس، من قبيلة أشعر، صحابي جليل، من فقهاء الصحابة، وقضاتهم، أوتي مزمارا من مزامير آل داود، توفي سنة اثنتين وأربعين.
ينظر: الاستيعاب: لابن عبدالبر، ص ٤٨٠، (١٦٥٩)؛ والإصابة في تميز الصحابة: لابن حجر، (٢/ ٣٥٩-٣٦٠)، ٤٨٩٨».

(٣) ينظر: الأنساب: للسمعاني، (١/ ٢٦٧)؛ والمنتظم: لابن الجوزي، (٦/ ٣٣٢)؛ وفيات الأعيان: لابن خلكان، (٣/ ٨٥)؛ وتبيين كذب المفتري: لابن عساكر، ص ٣٦٩؛ والعبر في أخبار من غبر: للذهبي، (٢/ ٢٠٢)؛ والبداية والنهاية: لابن كثير، (١١/ ١٨٧).

نسبة إلى أشعر[(١)]؛ وهي قبيلة مشهورة باليمن من أولاد سبأ.

وقد مر أبو الحسن الأشعري بثلاثة مراحل في عقيدته:

المرحلة الأولى: حال الاعتزال، وفيها تتلمذ على يد الجبائي[(٢)] زوج أمه[(٣)]، والذي كان ينيبه عنه في مجلسه[(٤)]، وفي هذه المرحلة نفى الصفات الإلهية عن الله تعالى، متبعا في ذلك مذهب المعتزلة.

المرحلة الثانية: رجوعه عن الاعتزال، ومتابعته لابن كلاب[(٥)]، فكانت له آراء مستقلة توسط فيها بين المعتزلة والمثبتة، وفي هذه المرحلة أثبت الصفات العقلية السبع، الحياة والسمع والبصر والعلم والقدرة والإرادة والكلام،

---

(١) ينظر: الأنساب: للسمعاني، (١/ ٢٦٦)؛ وتبيين كذب المفتري: لابن عساكر، ص٣٦ - ٣٧، والأشعر هو نبت بن أدد سُمِي بذلك لأن أمه ولدته وهو أشعر، والشعر علا كل شيء منه.

(٢) الجبائي هو محمد بن عبدالوهاب البصري، أبو علي، شيخ المعتزلة، رأسا في الفلسفة والكلام، له مصنفات عديدة منها الأسماء والصفات، والتفسير الكبير، ومتشابه القرآن، والرد على أبي الحسن الأشعري، توفي سنة ثلاث وثلاث مئة. ينظر: سير أعلام النبلاء: للذهبي، (١٤/ ١٨٣ - ١٨٤، (١٠٢)؛ وطبقات المفسرين: للسيوطي، ص١٠٢ - ١٠٣، (١٠٠)؛ وطبقات المفسرين: للداودي، (٢/ ١٨٩ - ١٩٠، (٥٢٩).

(٣) ينظر: المختصر: لأبي الفداء، (٢/ ٩٠)؛ وتاريخ ابن الوردي، (١/ ٤١٠)؛ والوافي بالوفيات: للصفدي، (٤/ ٧٤)؛ والخطط: للمقريزي، (٢/ ٣٥٩).

(٤) ينظر: تبيين كذب المفتري: لابن عساكر، ص٩١.

(٥) ابن كلاب هو عبدالله بن سعيد بن كلاب، أبو محمد، كان يلقب كلاّبا لأنه كان يجر الخصم إلى نفسه ببيانه وبلاغته، رأس المتكلمين بالبصرة في زمانه، وأصحابه هم الكلابية، صنف في التوحيد، وإثبات الصفات، كان يرد على المعتزلة وربما وافقهم. ينظر: سير أعلام النبلاء: للذهبي، (١١/ ١٧٤ - ١٧٦، (٧٦)؛ وطبقات الشافعية: للسبكي، (٢/ ٢٩٩).

وتأول الصفات الخبرية كالوجه واليد والقدم والساق والاستواء والنزول[(١)]، ونفى الصفات الاختيارية.

المرحلة الثالثة: رجوعه إلى مذهب أهل السنة والجماعة في الجملة، إلا أنه بقيت فيه بقايا كلابية، وافق فيها ابن كلاب وخالف فيها السلف[(٢)]، وهو في هذه المرحلة أثبت الصفات الذاتية الخبرية والعقلية دون تفريق بينهما، ونفى قيام الصفات الاختيارية بالله تعالى[(٣)]، فهو يقول بأزلية كلام الله تعالى[(٤)]، وإرادته[(٥)] وغضبه ورضاه[(٦)].

ولقد أصبح الانتساب إلى الأشعري هو ما عليه أكثر الناس في البلدان الإسلامية.

بعضهم عن معرفة بمذهبه الصحيح، وآرائه التي استقر عليها آخر حياته، وبعضهم عن جهل تام بذلك، وبعضهم بتجاهل ويصر على مخالفته مع انتسابه إليه.

---

(١) ينظر: إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين: للزبيدي، (٤/ ٢).

(٢) من هذه المسائل: مسألة الاستطاعة، والقدرة، والتعليل. ينظر: الإبانة: ص٢٣، ٨٥، ص١٢٩.

(٣) ينظر: درء تعارض العقل والنقل: لابن تيمية، (٢/ ١٦ - ١٨)؛ و(٧/ ٩٧)؛ ومجموع الفتاوى (٣/ ٢٢٨)؛ و(٥/ ٤١٠ - ٤١١)؛ و(٨/ ٤٢٤)؛ واجتماع الجيوش الإسلامية: لابن القيم، ص١٨١.

(٤) ينظر: الإبانة، ص٦٦ - ٦٧.

(٥) المصدر نفسه، ص١٦١ - ١٦٣.

(٦) المصدر نفسه، ص٨٠ - ٨١؛ وينظر موقف ابن تيمية من الأشاعرة: د/ عبدالرحمن المحمود، (٢/ ٣٦١ - ٤٠٩).

وانتساب الأشاعرة إليه إنما هو بعد تركه للاعتزال وانتسابه إلى ابن كلاب.

ولقد انقسم الأشاعرة إلى متقدمين ومتأخرين، والضابط في هذا:

أن المتقدمين منهم(١) يثبتون الصفات الذاتية لله تعالى دون تفريق بين الخبرية والعقلية الثابتة في الكتاب والسنة، متبعين في ذلك أبو الحسن الأشعري(٢)، الذي أثبت الصفات الخبرية بالسمع، وأثبت بالعقل الصفات العقلية التي تُعلم بالعقل والسمع، فلم يثبت بالعقل ما جعله معارضا للسمع، بل ما جعله معاضدا له، وأثبت بالسمع ما عجز عنه العقل(٣).

أما الصفات الاختيارية فلا يثبتها متقدموا الأشاعرة صفات قائمة بالله تتعلق بمشيئته واختياره، بل يثبتونها أزلية ذاتية خوفا من حلول الحوادث بذات الله على حد زعمهم، ومن ثم يتأولون معانيها أو يفوضونها(٤).

أما متأخروا الأشاعرة(٥) فلم يثبتوا من الصفات إلا ما يثبته العقل فقط، كالصفات السبع، أما ما لا يثبته العقل فهم ينفونه كالصفات الذاتية الخبرية مثل العين واليد والساق، وشبهتهم في هذا تنزيه الله تعالى عن التجسيم والتركيب والتشبيه على حد زعمهم، ومن ثم يتأولون نصوص الصفات أو يفوضونها(٦).

---

(١) كالباقلاني، وأبي الحسن الطبري، وأبي عبدالله الباهلي.

(٢) ينظر: الإبانة: لأبي الحسن الأشعري، ص٩٥ - ١٠٦.

(٣) ينظر: درء التعارض: لابن تيمية، (٧/ ٩٧).

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٥/ ٤١٠ - ٤١١).

(٥) كالغزالي، والجويني، والرازي.

(٦) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٣٥٨ - ٣٥٩)؛ والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة: لابن رشد، ص٥١.

والصفات الاختيارية عندهم إضافات واعتبارات، لئلا يقوم بذات الله تعالى حادث على حد زعمهم، ومن ثم يتأولونها أو يفوضونها(١).

فاتفق المتقدمون والمتأخرون من الأشاعرة في نفي الصفات الاختيارية عن الله تعالى، وتأويلها أو تفويضها، لأن هذا في زعمهم تنزيه لله عن قيام الحوادث به.

وافترقوا في أن المتقدمين من الأشاعرة يثبتون الصفات الذاتية لله تعالى دون تفريق بين الخبرية والعقلية.

أما المتأخرون من الأشاعرة فهم يثبتون من الصفات ما أثبته العقل فقط، أما ما لا يثبته العقل فهم ينفونه كالصفات الذاتية الخبرية.

وبهذا الفارق يتضح أن الأشاعرة المتأخرون ابتعدوا عن مذهب أبي الحسن الأشعري، فهم رسموا لأنفسهم منهجا ومذهبا مخالفا لعقيدة أبي الحسن الأشعري رحمه الله حيث نفوا الصفات الخبرية التي أثبتها الأشعري رحمه الله.

وقد تلقى الناس عنهم ذلك على أنه مذهب الأشعري، وقد سار في هذا المنوال أكثر المتأخرين المنتسبين إلى الإسلام والرازي من أبرزهم، بل إن كثيرا من الجامعات الإسلامية اليوم تُدَرِس هذا المذهب المنسوب إلى الأشعري على أنه مذهب الأشعري، والأشعري منه بريء، كما يلاحظ أنهم يطلقون على هذا المذهب مذهب أهل السنة باعتبار أنه منسوب لإمام أهل

---

(١) ينظر: منهاج السنة: لابن تيمية، (٢/ ٣٩٠)؛ وشرح العقيدة الأصفهانية: لابن تيمية، ص٣١.

السنة وهو الأشعري، وكل ذلك زعم باطل وقول غير سديد(١).

كما أن الأشاعرة المتأخرين تابعوا منهج المعتزلة والجهمية والفلاسفة في كثير من المسائل إما صراحة وإما لزوما(٢).

فالأشاعرة المتأخرون ينفون الصفات الذاتية والاختيارية متابعين في ذلك المعتزلة إذ حجتهم لنفي الصفات الذاتية والاختيارية واحدة وهي طريقة تنزيه الله تعالى عن شبهة الحوادث والجسمية والتركيب على حد زعمهم.

وبناءً على هذا فالرازي من الأشاعرة المتأخرين، الذين خرجوا عن قول الأشعري ومالوا إلى قول المعتزلة(٣) والجهمية والفلاسفة(٤) والصوفية في الأصول والمناهج، فتطور المذهب الأشعري على يديه إذ كان من مظاهر تطوره ما يلي:

أ - القرب من مذهب المعتزلة.

ب - الدخول في التصوف، والتصاق المذهب الأشعري به.

ج - الدخول في الفلسفة، وجعلها جزءا من المذهب(٥).

---

(١) ينظر: رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب: لأبي الحسن الأشعري، ص٤٣، ت: عبدالله الجنيدي.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٦/ ٣٠٩)؛ والتسعينية، (١/ ٢٧١).

(٣) تأثر الرازي بالمعتزلة كما في صفة العلم، حيث قال: إن الله عالم بذاته، يراجع صفة العلم وصفة القدرة حيث قال: إن الله قادر لذاته، وفي نفي علو الذات عن الله تعالى، يراجع صفة العلو.

(٤) تأثر الرازي بالفلاسفة في إيضاح معنى الفاطر والرب، يراجع صفة الخلق؛ وفي معنى الحياة بأنه الدراك الفاعل، يراجع: صفة الحياة.

(٥) ينظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة: د/ عبدالرحمن المحمود، (٢/ ٥١١).

يقول ابن تيمية[١] : (وأما المتأخرون - أي من الأشاعرة - فإنهم والوا المعتزلة وقاربوهم أكثر، وقدموهم على أهل السنة والإثبات)[٢]، ويقول أيضًا : (فإن كثيرا من متأخري أصحاب الأشعري خرجوا عن قوله إلى قول المعتزلة، أو الجهمية، أو الفلاسفة)[٣].

وهو يمثل مرحلة خطيرة في مسيرة المذهب الأشعري، فقد غير مذهب الأشعري في كثير من القواعد، ويعد الرازي من المنظرين لمذهب الأشاعرة المتأخرين الذين يمثلون تحولا في عقيدة الأشاعرة.

فلقد أحدث الرازي تحولا كبيرا في تأريخ العلاقة بين علم الكلام والفلسفة ذلك لما عرف عنه من اهتمامات علمية كثيرة واشتغاله بعلوم متنوعة كعلم الكلام والفلسفة والمنطق والطبيعة وغيرها.

وقد تأثر بفلاسفة اليونان[٤]، والفلاسفة المنتسبين للإسلام[٥]، وأخذ عنهم

---

(١) ابن تيمية هو : تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام الحراني، أبو العباس، ولد سنة إحدى وستين وست مئة، فقيه، مجتهد، محدث، مفسر، كان بحرا من بحور العلم، سارت بتصانيفه الركبان، تصدى للرد على المخالفين، وامتحن وسجن. توفي سنة ثمانية وعشرين وسبع مئة. ينظر : الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية : للبزار، والعقود الدرية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية : لابن عبدالهادي.

(٢) التسعينية، (١/ ٢٧١)

(٣) شرح العقيدة الأصفهانية، ص١٤٢ ؛ والمعتزلة بين القديم والحديث : محمد العبدة وطارق عبدالحليم، ص١٢٤.

(٤) كأفلاطون وأرسطو.

(٥) كالفارابي وابن سينا وأبي البركات البغدادي.

إلى أن خلط علم الكلام بالفلسفة والمنطق[١]، ويؤكد هذا ما ألفه وكتبه من كتب كالمباحث المشرقية، وشرح الإشارات، وشرح عيون الحكمة، وهذه الكتب وإن نهج فيها الرازي منهج الفلاسفة، وناقشهم فيها أحيانا أو جعل فيها قسما للإلهيات فذلك لأن كتب الفلاسفة المنتسبين للإسلام نفسها فيها أشياء من هذا ولم تخرج كتبهم عن أن تكون كتبا فلسفية[٢].

وهو يرى أن المنطق آلة وعلم خاص مستقل، وبذلك يختلف عن الغزالي الذي اعتبر المنطق آلة ومعيارا للعلوم كلها[٣].

وفي هذا يقول صاحب المقدمة: (ثم جاء المتأخرون، فغيروا اصطلاح المنطق، وألحقوا بالنظر في الكليات الخمس ثمرته، وهي الكلام في الحدود والرسوم... وحذفوا كتاب المقولات، لأن نظر المنطقي فيه بالعرض لا بالذات، وألحقوا في كتاب العيار، الكلام في العكس... ثم تكلموا في القياس... ثم تكلموا فيما وضعوه من ذلك، كلاما مستبحرا، ونظروا فيه من حيث أنه فن برأسه، لا من حيث أنه آلة للعلوم، فطال الكلام فيه واتسع، وأول من فعل ذلك الإمام فخر الدين الرازي)[٤].

---

(١) ينظر: بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١٠/ ٥٩١ - ٥٩٢)، ت: سليمان الغفيص؛ ومجموع الفتاوى، (٢/ ٨٦؛ ٤/ ٩٩؛ ٨/ ٣٠٧؛ ١٦/ ٤٥٢)؛ وجامع الرسائل، (١/ ١٨٠ - ١٨١)؛ وطريق الهجرتين: لابن القيم، ص١٧٦؛ ومذهب الدرة عند المسلمين: أبو ريدة، ص٨٠ - ٨١.

(٢) ينظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة: د/ عبدالرحمن المحمود، (٢/ ٦٥٧ - ٦٥٨؛ و٦٦٤).

(٣) ينظر: الرد على المنطقيين: لابن تيمية، ص١٥؛ وص١٩٨؛ وصون المنطق: للسيوطي، ص٢٨٧.

(٤) مقدمة ابن خلدون، ص٤٩٥.

وعمل الرازي هذا يقف على مفترق الطريق بين علم الكلام التقليدي وعلم الكلام الفلسفي، فلقد صار منهجه الفلسفي الكلامي نموذجا يترسمه المؤلفون في علم الكلام، حيث وضعوا مؤلفاتهم الكلامية في صبغة فلسفية[١].

فكل من جاء بعده من الأشاعرة اعتمد في تقرير أصول المذهب الأشعري على ما كتبه الرازي، لأنه استقصى ما يمكن أن يقال مما جاء به المتقدمون من الأشاعرة وزاد على ذلك، بل إنه كان يخالف مذهب الأشاعرة في بعض المسائل ويرد عليهم ويضعف أدلتهم متأثرا بالمذاهب الكلامية الأخرى كالمعتزلة. ومن ثم أصبحت كتبه مصادر ميسرة ومستوعبة لأدلة الأشاعرة في تقرير مذهبهم والرد على خصومهم[٢].

بقي أن أعرج على الأسباب التي أدت إلى انتشار المذهب الأشعري، فمما لا شك فيه أن المذهب الأشعري انتشر في أنحاء العالم الإسلامي، فقلما تجد قطرا من الأقطار إلا وانتشرت فيه عقائد الأشاعرة.

كما أن المتصفح لكثير من المصنفات والمؤلفات في شتى العلوم، العربية[٣]،

---

(١) من هذه المؤلفات: تجريد العقائد: للطوسي (ت: ٦٧٢هـ)؛ وطوالع الأنوار في مطالع الأنظار: للبيضاوي (ت: ٦٨٥هـ)؛ والمواقف: للإيجي (ت: ٧٥٦هـ)؛ وشرح المقاصد: للتفتازاني (ت: ٧٩٢هـ)؛ ولباب المحصل في أصول الدين: لابن خلدون (ت: ٨٠٨هـ)؛ وينظر: الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي: د/ عباس سليمان، ص٦٩ - ٧١.

(٢) ينظر: بيان تلبيس الجهمية، (١/ ٤٩ - ٥٠)؛ وموقف ابن تيمية من الأشاعرة: د/ عبدالرحمن المحمود، (٢/ ٦٧٥).

(٣) مثل مادة العين، واليد، والوجه في: المفردات للراغب الأصفهاني؛ والنهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير؛ وفي الجملة أن غالب النحاة أشاعرة، سيما في مسألة الصفات.

والأصولية(١)، وشروح الحديث(٢)، وكتب التفسير(٣)، يجد بين صفحات هذه المؤلفات لوثة من لوثات الأشعرية، إلا ما رحم الله.

والأدهى والأمر من هذا كله أن الأشاعرة يَسِمُون أنفسهم بأنهم هم أهل السنة(٤)، لأنهم يرون أنهم يذودون عن الدين، ويحاربون أهل البدع والأهواء.

ومما لا يخفى على كل عاقل أن للأشاعرة والرازي واحد منهم جهد يشكر ولا ينكر في التصدي للمعتزلة، والفلاسفة، والشيعة(٥)، وأصحاب الديانات الأخرى.

وهذا الذي أدى إلى وقوع الالتباس لدى كثير من الناس، بين الأشاعرة الذين يَسِمُون أنفسهم بأنهم أهل السنة، وبين أهل السنة والجماعة الذين هم لنصوص الكتاب والسنة متمسكين، ولسلف الأمة مقتفين، وللأثر متبعين، فمنهجهم العقدي واضح كوضوح الشمس في رابعة النهار، فشتان ما بين الفريقين.

وقد يقول قائل: إذا كان مذهب الأشاعرة فيه ما فيه من هنات، وعليه ما عليه من ملاحظات، فلماذا انتشر في العالم الإسلامي؟

يجيب على ذلك ابن تيمية من وجوه:

(**أحدها**: كثرة الحق الذي يقولونه، وظهور الآثارة النبوية عندهم.

---

(١) مثل: المحصول في علم الأصول: للرازي، وغيره.

(٢) مثل: شروح صحيح البخاري كشرح ابن حجر، والعيني، والقسطلاني، وشروح صحيح مسلم للنووي، والقرطبي والمازري؛ وغيرها.

(٣) مثل: تفسير الواحدي: البسيط والوسيط، وتفسير البحر المحيط: لأبي حيان، وغيرها.

(٤) ينظر: ظهر الإسلام: لأحمد أمين، (٤/ ٩١).

(٥) رد الرازي على هشام بن الحكم وهو رافضي في صفة العلم، يراجع مبحث صفة العلم.

الثاني: لبسهم ذلك بمقاييس عقلية، بعضها موروث عن الصابئة، وبعضها مما ابتدع في الإسلام، واستيلاء ما في ذلك من الشبهات عليهم، وظنهم أنه [لا][(١)] يمكن التمسك بالآثار النبوية من أهل العقل والعلم، إلا على هذا الوجه.

الثالث: ضعف الآثارة النبوية الدافعة لهذه الشبهات، والموضحة لسبي الهدى عندهم.

الرابع: العجز والتفريط الواقع في المنتسبين إلى السنة والحديث، تارة يروون ما لا يعلمون صحته، وتارة يكونون كالأميين الذين لا يعلمون الكتاب إلا أماني، ويعرضون عن بيان دلالة الكتاب والسنة على حقائق الأمور)[(٢)].

ويمكن أن يضاف إلى هذه الأسباب أسباب أخر والتي منها:

١- تبني جمهرة من جلة العلماء من أهل التفسير والحديث والفقه والأصول.

٢- أفول نجم المعتزلة، مع ظهور المذهب الأشعري كخصم لمذهبهم.

٣- تبني القادة السياسيين من أمراء ووزراء لمذهب الأشاعرة، والتعصب له[(٣)]، والاهتمام بنشره عن طريق المدارس[(٤)]، وتأييده على الصعيدين المادي والمعنوي.

---

(١) في الأصل [لم] ولعل الصواب ما أثبت ليستقيم المعنى.

(٢) مجموع الفتاوى، (١٢/ ٣٣).

(٣) كالوزير نظام الملك، والمهدي بن تومرت، ونور الدين بن محمود زنكي، وصلاح الدين الأيوبي. ينظر: المنتظم: لابن الجوزي، (٩/ ٦٥ - ٦٦)؛ والخطط: للمقريزي، (٢/ ٣٤٣، ٣٥٨)؛ والتأريخ السياسي والفكري للمذهب السني في الشرق الإسلامي: عبدالمجيد بدوي، ص٢٢١ - ٢٣٤؛ وص٢٥٢، ص٢٦١.

(٤) كالمدارس النظامية في نيسابور ببغداد، التي كان يدرس فيها المذهب الشافعي في =

٤- تعصب أئمته وأعلامه[(١)] له وإخلاصهم لخدمة مذهبهم والعمل على نشره بتأليف الكتب العديدة ونشرها في كافة مناطق الدولة الإسلامية، بل إنه تخرج على أيديهم عدد كبير من التلاميذ، ولا يزال لهذا المذهب وجود قوي وتغلغل استمر عبر العصور إلى يومنا هذا، إذ تتبنى كثير من دور العلم والجامعات عقيدة ومذهب الأشاعرة كجامع القرويين بدمشق، وجامع الأزهر في مصر مع ماله من مكانة علمية في العالم الإسلامي.

هذه هي أهم أسباب انتشار المذهب الأشعري، وهي تدل على مدى تغلغل هذا المذهب بين الناس، وإن كانت الجمهرة الغالبة للمسلمين تؤمن بهذا الدين وعقيدته بإجمال وتعظم السلف ومنهجهم، لأنها لا تعرف المداخل الكلامية والقضايا العقلية التي يعتمدها أهل الكلام أمثال الأشعرية[(٢)].

= الأصول والفروع، وكالمدرسة النورية في حلب، والمدرسة الناصرية. ينظر: المنتظم: لابن الجوزي، (٩/ ٦٥ - ٦٦)؛ وطبقات الشافعية الكبرى: للسبكي، (٤/ ٣١٣)؛ (٧/ ٢٩٧)؛ والخطط: للمقريزي، (٢/ ٣٤٣)؛ والتأريخ السياسي والفكري للمذهب السني: عبدالمجيد بدوي، ص٢٥٢.

(١) كالباقلاني، وابن فورك، والبيهقي، والاسفرائيني، والجويني، والقشيري، والبغدادي، والغزالي، والرازي، والآمدي، والعز بن عبدالسلام، وبدر الدين بن جماعة، والسبكي.

(٢) ينظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة: د/ عبدالرحمن المحمود، (٢/ ٤٩٣ - ٥٠٤).

المطلب الخامس
ثقافته وشيء من مؤلفاته

لقد كان للبيئة العلمية التي تربى فيها الرازي والجو العلمي الذي عاشه في بلاد الري وما جاورها الأثر الواضح في تكوين ثقافته وعلمه ﷺ. فقد كان إقليم الري أجمع البلاد للمقالات والاختلافات في المذاهب على تضادها وكثرتها.

كما كان للمشارب المختلفة التي استقى منها الرازي علومه كما مر معنا في شيوخه، ورحلاته التي ناظر فيها وجادل الأثر الواضح في تكوينه العلمي وإثراء ثقافته.

إضافة إلى طبيعته المحبة للعلم، الشغوفة بالمعرفة، والتواقة للإطلاع، التي حصلت من العلوم ما يمكن تحصيله بحسب الطاقة البشرية(١).

فبرز في أصول الفقه، واللغة العربية، والتفسير، وعلم الكلام، والجدل والفلسفة والمنطق، والفرق والأديان، والطب، والفلك.

فلم يقتصر الرازي على فرع واحد من فروع المعرفة، بل كان له في كل كنانة سهم، أخذ من شتى علوم عصره، ولم يترك هذه الثقافة حبيسة صدره وبيته، ولم يقتصر في نشرها على مجال درسه، بل أخذ يسطرها بقلمه، ويبثها في كتبه، فكثرت وتعددت في شتى العلوم مؤلفاته، فدل ذلك على سعة ثقافته، وغزارة علمه، وهو يقول عن نفسه: (فاعلموا أني كنت رجلا محبا للعلم، فكنت

---

(١) ينظر: عيون الأنباء: لابن أبي أصيبعة، (٢/ ٢٦).

أكتب في كل شيء لأقف على كميته وكيفيته سواء كان حقا أو باطلا)[١].

ويقول عنه محي الدين ابن عربي[٢] الذي كان معاصرا له في رسالة أرسلها إليه، وقد أثنى فيها عليه: (وقد وقفت على بعض تواليفك وما أيدك الله من القوة المتخيلة، وما تتخيله من الفكر الجيد)[٣].

وسأذكر في هذه العجالة أهم العلوم التي برز وكتب فيها[٤]:

أولًا: علم الكلام:

نجد أن الرازي اهتم بالدرجة الأولى بهذا العلم، وسبب ذلك في رأيه: أنه طريق إلى عز الدنيا وسعادة

الآخرة، وهو أشرف العلوم وأكملها، لأنه يعنى بمعرفة ذات الله، وصفاته، وأفعاله، وأحكامه وأسمائه[٥].

---

(١) ينظر: عيون الأنباء: لابن أبي أصيبعة، (٢/ ٢٧)؛ وطبقات الشافعية الكبرى: للسبكي، (٨/ ٩١).

(٢) محي الدين ابن عربي هو محمد بن علي أبو بكر، الصوفي، صاحب كتاب الفصوص، كان ذكيا كثير العلم، له شعر رائق. توفي سنة ستمئة وثمانية وثلاثين. ينظر: سير أعلام النبلاء: للذهبي، (٢٣/ ٤٨، ٣٤)؛ والنجوم الزاهرة: للسيوطي، (٦/ ٣١٨)؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (٥/ ١٨٦ - ١٨٧).

(٣) رسالة من ابن عربي للرازي: لابن عربي، (ق/ ٣٩/ ب)، مخطوط.

(٤) اكتفيت بذكر العلم وما ألفه الرازي فيه على ما وقفت عليه من مصادر واطلعت عليه، ذاكرة سبب تأليفه الكتاب، وكيفية كتابته، وقد ركزت في مؤلفاته على ما له صلة بموضوع بحثي، وسبب هذا أن كل من كتب عن الرازي ذكر مؤلفاته ولعل أوسع دراسة في هذا هي دراسة: د/ محمد الزركان، ينظر: ص٥٦ - ١٦٤، وحتى لا يطول بي مقام البحث، ولكي تكون هناك فكرة عامة عن مؤلفاته التي رجعت إليها في مادة البحث أثناء إعدادي له.

(٥) ينظر: نهاية العقول في دراية الأصول: للرازي، (١/ ق١ - ٢)، مخطوط.

بل نجده يصرح في تفسيره أن اشتغاله بعلم الكلام هو سبب لسعادته، بينما العلوم الأخرى لم يحصل له منها شيء والتي منها العلوم النقلية، حيث يقول: (وأنا قد نقلت أنواعا من العلوم النقلية، فلم يحصل لي بسبب ذلك شيء من العلوم من أنواع السعادات في الدين والدنيا مثل ما حصل بسبب خدمة هذا العلم - يقصد علم الكلام -)(١)، كما أنه جعل مكانة المتكلمين تلي مكانة الأنبياء مباشرة(٢).

والذي ساعده في البروز في هذا العلم أنه تلقى علم الكلام على يدي والده، كما كان يحفظ كتاب الشامل في علم الكلام.

ومما يجدر التنبيه إليه هنا أن علم الكلام الذي برز فيه الرازي كان نتيجة لترجمة كتب الفلسفة والمنطق اليوناني، التي أفسد بها اليونانيون الوثنيون عقائد كثير من الأمم.

وهذا ما وقع في المئة الثانية حيث عربت كتب الفلسفة الإغريقية والمنطق اليوناني(٣)، فنتج عن ذلك نتائج خطيرة:

فانحرفت بسبب تلك الكتب طوائف من المسلمين، وسلكوا مناهج غريبة على عقيدة الأمة الإسلامية، فنشأ ما يعرف بعلم الكلام، وأراد هؤلاء المتكلمون

---

(١) التفسير الكبير، مج٧، ج١٣، ص٨٠.

(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص١٠١ - ١١٢؛ ومج٤، ج٧، ص١٩١؛ ومج٧، ج١٣، ص٦٢.

(٣) قويت حركة الترجمة لكتب الفلسفة والمنطق في زمن المأمون الذي حث على الاشتغال بها وإخماد السنة. ينظر: الملل والنحل: للشهرستاني، (١/ ٣٠)؛ وصون المنطق: للسيوطي، ص١٢.

صياغة العقيدة الإسلامية على وفق القواعد المنطقية والأسس الكلامية الداخلة على الأمة الإسلامية من مخلفات الأمم البائدة.

فنتج عن ذلك تناقض خطير بين ما هو مؤصل في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وما عليه سلف الأمة وأئمتها، وبين ما يقرره الكلاميون، فحصل بذلك من الفساد والاضطراب الشيء الكثير[١]، يقول ابن تيمية: (ثم إنه لما عربت الكتب اليونانية في حدود المئة الثانية، وقبل ذلك وبعد ذلك، وأخذها أهل الكلام، وتصرفوا فيها من أنواع الباطل في الأمور الإلهية ما ضل به كثير منهم... وصار الناس فيها أشتاتا:

قوم يقبلونها، وقوم يحلون ما فيها، وقوم يعرضونها على ما جاءت به الرسل من الكتاب والحكمة.

وحصل بسبب تعريبها أنواع من الفساد والاضطراب مضموما إلى ما حصل من التقصير في معرفة ما جاءت به الرسل من الكتاب والحكمة)[٢].

والذي أثرى حركة ترجمة كتب الفلسفة والمنطق ميل بعض الخلفاء والوزراء إلى علوم الفلسفة والمنطق، حيث تسابق الخلفاء والوزراء على ترجمة هذه الكتب، ورصدوا لها المكافآت الطائلة، لأنهم نظروا إلى حضارات وثقافات الأمم الأخرى بعين الإكبار والإعجاب، الأمر الذي جعلهم يترجمون كل ما عندهم من الطيب والخبيث.

---

(١) ينظر: براءة الأئمة الأربعة من مسائل المتكلمين المبتدعة: د/عبدالعزيز الحميدي، ص٢٤ - ٢٥.

(٢) بيان تلبيس الجهمية، (١/ ٣٢٣)، بتصرف يسير؛ وينظر: الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٧١٦)؛ وصون المنطق: للسيوطي، ص ١٩.

إضافة إلى هذا أن حركة إقحام كتب الفلاسفة إلى الأمة الإسلامية كانت قد حاكتها أيد نصرانية، - عليهم من الله ما يستحقون -، فالخليفة المأمون لما هادن بعض ملوك النصارى، أرسل إليه رسالة يطلب منه خزانة اليونان، وكانت عندهم مجموعة في بيت لا يظهر عليه أحد، فجمع الملك خواصه من ذوي الرأي واستشارهم في ذلك فكلهم أشار عليه بعدم تجهيزها إليه، إلا بِطْريق واحد، فإنه قال: جهزها إليه، فما دخلت هذه العلوم على دولة شرعية إلا أفسدتها، وأوقعت بين علمائها[(١)].

فدخل علم الكلام المذموم على العالم الإسلامي بواسطة ترجمة كتب الفلاسفة اليونانيين، والتي كانت محظورة حتى على النصارى مع فساد عقائدهم.

وعلم هذا مصدره كيف يتوقع منه أن يدافع به عن العقيدة الإسلامية كما يزعم أهله.

بل هذا العلم أفسد على كثير من الناس الذين خاضوا فيه عقائدهم نتيجة معارضتهم صحيح المنقول بأقيستهم وأصولهم الكلامية، وصار الناس بسببه طوائف وأحزابا متناحرة، فتفرقت الأمة، وضعفت، ونجى الله أهل السنة والجماعة بفضل اعتصامهم بالكتاب والسنة ولله الحمد والمنة.

لهذا كان موقف السلف من علم الكلام وأهله ذمه[(٢)] لاشتماله على كثير من البدع والضلالات في المسائل والدلائل، ولمخالفته كثيرا من نصوص الكتاب

---

(١) ينظر: صون المنطق: للسيوطي، ص٩.

(٢) ينظر لأقوال السلف في ذم الكلام وأهله: للهروي، ت: د/ عبدالرحمن الشبل، وتحريم النظر في كتب الكلام: لابن قدامة، ت: عبدالرحمن دمشقية؛ وصون المنطق: للسيوطي، ت: د/ علي سامي النشار؛ وغيرها كثير.

والسنة، كما أنه يفضي بأهله إلى الشك والحيرة والاضطراب. بل إن السلف حرموا بيع كتب الفلسفة وعلم الكلام، وأتلفوها ومنعوا تداولها(١).

وعلم الكلام ليس للمسلمين حاجة إليه سواء في تقرير العقيدة أو الدفاع عنها، لأن في القرآن والسنة غنية في كيفية تقرير العقيدة، ودفع الشبهات عنها بمنهج شرعي منضبط(٢).

ولعل بهذا التنبيه يبطل ما زعمه الرازي في علم الكلام.

ومن مؤلفاته الكلامية على سبيل المثال لا الحصر:

* أساس التقديس في علم الكلام. ألفه للملك العادل، وسيره إليه(٣). رتبه على أربعة أقسام:

القسم الأول: في الدلائل على أنه تعالى منزه عن الجسمية، وفيه ستة فصول.

القسم الثاني: في تأويل المتشابهات من الأخبار والآيات، فيه مقدمة واثنان وثلاثون فصلا.

القسم الثالث: في تقرير مذهب السلف وفيه خمسة فصول.

القسم الرابع: في بقية الكلام وفيه ثلاثة فصول.

---

(١) ينظر: سير أعلام النبلاء: للذهبي، (٥/ ٤٥ - ٤٦)؛ وكتب حذر منها العلماء، (١/ ٣٥ - ٥٢).

(٢) ينظر: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة: د/ سليمان الغصن، (١/ ٧٤ - ٩٤)؛ وحقيقة التوحيد بين الفلاسفة والمتكلمين: عبدالرحيم السلمي، ص٥٧ - ٦٩.

(٣) ينظر المقدمة من الكتاب، ص٣ - ٤.

وفي هذا الكتاب يظهر جليا إخضاع المؤلف النصوص القرآنية للتأويلات العقلية، كما ظهر فيه تأثره بالمعتزلة والفلاسفة. وهو مطبوع، أحال في التفسير الكبير عليه حيث يقول: (ومن أراد الاستقصاء في الآيات والأخبار المتشابهات فعليه بكتاب تأسيس التقديس)[١]، وقد رد عليه ابن تيمية في كتاب بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية[٢].

* الأربعين في أصول الدين. ألفه لولده محمد ليكون له دستورا[٣]. وهو من الكتب الكلامية، يقع في جزئين ضمن كتاب واحد، وقد اشتمل على أربعين مسألة كما يشير إليه اسم الكتاب، في الإلهيات، والنبوات، والسمعيات، والإمامة. أشار إليه في التفسير الكبير، حيث يقول: (وفي كتاب الأربعين في أصول الدين: أن ما سوى الواحد ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته فهو مُحْدَث)[٤]. وهو كتاب مطبوع.

---

(١) ينظر التفسير الكبير، مج١١، ج٢٢، ص٧.

(٢) هذا الكتاب طبع في مجلدين، تصحيح وتكميل وتعليق: محمد بن عبدالرحمن بن قاسم، كما أن هناك مخطوطة للكتاب مصورة، ولقد حُقِقَ الكتاب في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وهو عبارة عن رسائل علمية لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة، قام بها مجموعة من طلاب كلية أصول الدين. وقد تحصلت على كافة نسخ الرسائل من فضيلة الشيخ د/ عبدالله الغنيمان سلمه الله، حيث استعرتها من فضيلته أعظم الله له الأجر والمثوبة في كلا الدارين. وهناك مشروع لطباعة هذه الرسائل في مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، أفادني بذلك فضيلة الشيخ د/ عبدالعزيز الراجحي سلمه الله، ولقد خاطبت المجمع للحصول على نسخة منه، فتجاوب معي المجمع مشكورا مأجورا، وأعطاني نسخة مطبوعة.

(٣) ينظر: مقدمة المؤلف، (١/ ١٨).

(٤) التفسير الكبير، مج٧، ج١٣، ص١١٤.

* المسائل الخمسون في أصول الكلام. عبارة عن مختصر في أصول الدين، أدرج فيه الدلائل الجلية والقواعد الأصولية، وأهداه إلى السلطان(١)، وقد اشتمل على خمسين مسألة كما هو واضح في مسماه، وهو مطبوع.

* معالم في أصول الدين. وهو مختصر اشتمل على أصول الدين مرتب على عشرة أبواب(٢). مطبوع.

* لوامع البينات في شرح الأسماء والصفات. وهذا الكتاب مرتب على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: في المبادئ والمقدمات.

القسم الثاني: في المقاصد والغايات.

القسم الثالث: في اللواحق والمتممات.

وقد شرح المؤلف الأسماء الحسنى على طريقة الصوفية، فهو يذكر الاسم ومعناه، ثم يذكر حال الصوفية والمشايخ وحظ العبد من هذا الاسم(٣). وقد أحال إليه في التفسير الكبير، حيث يقول: (واعلم أن لنا في تفسير أسماء الله كتابا كبيرا، كثير الدقائق، شريف الحقائق، سميناه بلوامع البينات في تفسير الأسماء والصفات)(٤). مطبوع.

* محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين.

---

(١) ينظر: مقدمة المؤلف، ص٣٣٢.

(٢) ينظر: مقدمة المؤلف، ص٣٧.

(٣) ينظر: أسماء الله الحسنى: عبدالله الغصن، ص٢٦٥ وما بعدها؛ وموقف ابن تيمية من الأشاعرة: د/ عبدالرحمن المحمود، (٢/ ٦٦٩).

(٤) التفسير الكبير، مج٨، ج١٥، ص٦٦؛ ومج١١، ج٢٢، ص١٤.

ألفه لجمع من أفاضل العلماء وأماثل الحكماء، التمسوا منه أن يصنف لهم مختصرا في علم الكلام مشتملا على أحكام الأصول والقواعد، دون التفاريع والزوائد[١]. مطبوع.

* القضاء والقدر. اشتمل الكتاب على جميع المباحث في الجبر والقدر، وهو مشتمل على مسألة خلق الأفعال، والكلام فيه مرتب على مقدمة وتسعة أبواب[٢]. أحال إليه في التفسير الكبير، حيث يقول وهو يتحدث عن خلق الله لأعمال العباد: (واعلم أنا أطنبنا الكلام في هذا الدليل في كتاب الجبر والقدر)[٣]. مطبوع.

* عصمة الأنبياء. رسالة عملها للنصح عن رسول الله وأنبيائه والذب عن خلاصة خلقه وأتقيائه...[٤]. مطبوع.

* نهاية العقول في دراية الأصول. ألفه من أجل جماعة من الأفاضل سألوه عن تصنيف كتاب يشتمل على نهاية الأفكار العقلية وغاية المباحث العلمية[٥]. وصفه الرازي بأن فيه من الحقائق والدقائق ما لا يكاد يوجد في كتب الأولين والآخرين والسابقين واللاحقين من المخالفين والموافقين والمفارقين، وأنه متميز عن سائر الكتب المصنفة في هذا الفن[٦]. رتبه على عشرين أصلا من أصول الدين. أحال

---

(١) ينظر: مقدمة المؤلف، ص١٥.

(٢) ينظر: مقدمة المؤلف، ص٢٨.

(٣) التفسير الكبير، مج٧، ج١٣، ص١٢٢.

(٤) ينظر: مقدمة المؤلف، ص٣٧.

(٥) ينظر: (١/ ق/ ١، ب)، مخطوط.

(٦) ينظر: (١/ ق/ ١، أ)، مخطوط.

إليه في التفسير الكبير حيث يقول: (... لكنا بينا في كتاب نهاية العقول أن هذه الطريقة ضعيفة ساقطة)[١]. مخطوط، مصور عن دار الكتب المصرية يقع في جزئين، تحت رقم (٧٤٨)، علم كلام. وله نسخة أخرى في جامعة أم القرى، مصورة، غير منقوطة، وقد اشتملت على خطين، أوراقها غير مرقمة. مما دعاني للحصول على النسخة التي في دار الكتب المصرية.

* الإشارة في علم الكلام. اشتمل الكتاب على مقدمة وخمسة فنون، والمقدمة اشتملت على أربعة فصول[٢]، أما الفنون فهي كالآتي:

الفن الأول: في حدوث الأجسام، وهو مشتمل على ثلاثة أبواب[٣].

الفن الثاني: في صفاته سبحانه، وفيه مقدمة وخمسة أبواب وخاتمة[٤].

الفن الثالث: في أفعال الله، واشتمل على بابين[٥].

الفن الرابع: في النبوات، وفيه ثلاثة أبواب[٦].

الفن الخامس: في السمعيات، ومنها المعاد[٧].

مخطوط مصور عن معهد المخطوطات في الجامعة العربية، التوحيد، رقم ٢٠، ٦٤ ورقة.

---

(١) التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ص١٣٢.
(٢) ينظر: (ق/ ١)، مخطوط.
(٣) ينظر: (ق٣ - ١٢).
(٤) ينظر: (ق/ ١٤ - ٤٢).
(٥) ينظر: (ق/ ٤٢ - ٤٥).
(٦) ينظر: (ق/ ٤٥ - ٥٩).
(٧) ينظر: (ق/ ٥٩ - ٦٤).

* أسرار التنزيل وأنوار التأويل. رتبه على أربعة أقسام:

القسم الأول: ما يتعلق بالأصول.

القسم الثاني: ما يتعلق بعلم الفروع.

القسم الثالث: ما يتعلق بعلم الأخلاق وتصفية الباطن.

القسم الرابع: ما يتعلق بالمناجاة والدعوات[١].

ولقد توفي الرازي قبل أن يتم قسم أصول الدين[٢]. والقسم الذي أنجزه في الآيات القرآنية الدالة على وجود الله وحكمته، ومحاولة فلسفتها[٣]. والكتاب مخطوط يقع في **٢٩٣** ورقة، مصور عن مكتبة الشيخ عارف حكمت، تحت رقم **٥٥٦**.

ثانيًا: الفلسفة والمنطق والجدل:

سبق وأن ذكرنا أن الرازي هو أول من خلط علم الكلام بالفلسفة فالذي جعله يبرز في هذا المجال عقليته المنطقية والجدلية، فقد كان يتمتع في دروسه ومناظراته بقوة علمية وروعة منطقية وقدرة كبيرة على الجدل والإقناع[٤].

كما كان شديد الاستعداد، قوي النفس في استخراج اللطائف والفوائد من كلام الحكماء.

---

(١) ينظر: مقدمة المؤلف، (ق/ ١، أ)، مخطوط.

(٢) مكتوب على المخطوط هكذا، وينظر: كشف الظنون: لحاجي خليفة، (١/ ٨٣).

(٣) ينظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: د/ محمد الزركان، ص٦٢.

(٤) ينظر: وفيات الأعيان: لابن خلكان، (٣/ ٢٥١)؛ وطبقات الشافعية الكبرى: للسبكي، (٨/ ٨٥).

إضافة إلى ما تلقاه من علم الحكمة على يد المجد الجيلي، وقراءته في كتب الفلاسفة، حيث يقول: (وكنا نحن في ابتداء اشتغالنا بتحصيل علم الكلام تشوقنا إلى معرفة كتبهم - أي كتب الفلاسفة - لنرد عليهم، فصرفنا شطرا صالحا من العمر في ذلك، حتى وفقنا الله تعالى لتصنيف كتب تتضمن الرد عليهم)(١).

وقد ظهر تأثره بالفلسفة في التفسير الكبير، حيث كان يستشهد بأقوال الفلاسفة، ويذكرها، ومن ثم يناقشها، ويرد عليها(٢)، حيث يقول موضحا أن له كتبا في هذا العلم: (أبطلنا هذه الشبهة في الكتب الفلسفية)(٣)؛ ويقول: (ذكرناها في كتبنا الحكمية)(٤).

وهو يعد أول من نظر إلى المنطق كعلم خاص(٥).

ومن مؤلفاته في هذا المجال:

* المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، جمع فيه الرازي أراء الفلاسفة المتقدمين، وأراد من تأليفه خدمة خزانة كتب الملك أبي المعالي سهيل بن العزيز المستوفي. رتبه على ثلاثة كتب(٦)، مطبوع.

* المطالب العالية من العلم الإلهي. آخر ما ألف الرازي، سنة (٦٠٥هـ)؛ توفي

---

(١) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص٩١.
(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج١٥، ج٣٠، ص١٤٨؛ ومج١، ج١، ص٧٦؛ ومج٨، ج١٦، ص١٦٥.
(٣) ينظر: التفسير الكبير، مج٩، ج١٧، ص٢٨.
(٤) ينظر: التفسير الكبير، مج١١، ج٢١، ص٥١.
(٥) ينظر: مقدمة ابن خلدون، ص٢٩١.
(٦) ينظر: مقدمة المؤلف، (١/ ٨٩ - ٩٠).

الرازي ولم يتمه، رتبه على مقدمة وكتب[١]، مطبوع.

* لباب الإشارات والتنبيهات. هذبه لالتماس طلب بعض السادات[٢]، وهو تلخيص لكتاب الإشارات والتنبيهات: لابن سينا[٣]. مطبوع.

* شرح عيون الحكمة لابن سينا. ألفه لأحد تلامذته[٤]، مخطوط مصور عن دار الكتب المصرية، رقم، يقع في **٣١٤** ورقة.

* الملخص في الحكمة والمنطق. اشتمل على ملخص أبحاث الأقدمين، وهو مشتمل على مقدمة وجملتين[٥]، مخطوط، مصور من معهد المخطوطات، أحمد الثالث برقم**٣٢٢٤**؛ يقع في **٢٢١** ورقة.

* كتاب الجدل. انحصر في قسمين قسم في المقدمات وقسم في المقاصد[٦]، احتوى القسم الأول على ستة فصول[٧]، والقسم الثاني احتوى على طرفين، طرف في الاستدلال، وطرف في الاعتراض[٨].

---

(١) ينظر: (مج١، ج١، ص٩).

(٢) ينظر: مقدمة المؤلف، ص٢٠.

(٣) ابن سينا هو الحسين بن عبد الله بن الحسين بن علي، البلخي ثم البخاري، صاحب التصانيف في الطب والفلسفة والمنطق، ولد سنة سبعين وثلاث مئة، من مؤلفاته الشفاء، الإشارات، الأضحوية، النجاة، أحد فلاسفة الإسلام، كان أبوه كاتبا من دعاة الإسماعيلية، توفي سنة ثمان وعشرين وأربع مئة. ينظر: سير أعلام النبلاء: للذهبي، ١٧/ ٥٣١ - ٥٣٧ (٣٣٩).

(٤) ينظر: مقدمة المؤلف: (ق/ ٣)، مخطوط.

(٥) ينظر: مقدمة المؤلف: (ق/ ٢)، مخطوط.

(٦) ينظر: (ق/ ٢)، مخطوط.

(٧) ينظر: (ق/ ٢ - ٩).

(٨) ينظر: (ق/ ٩ - ٢٠، أ).

ومما يلاحظ في هذا المخطوط أن كلام الرازي استمر إلى (ق/ ٢٠، أ). وفي (ق/ ٢٠، ب) تغير الخط، واختلفت مباحث الكتاب، ويلاحظ أيضًا في (ق/ ٣٠، ب) جملة (وسنبسطه في كتاب الشامل)، وفي آخر المخطوط (ق/ ٣٤، أ): (فهذا رحمكم الله وأصلح بالكم قواطع في قواعد العقائد)[(١)].

مخطوط مصور من معهد المخطوطات، التوحيد رقم (١٩٠) عن كوبريلي ٣/٥١٩.

* الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل. ألفه من أجل محي الدين قوام الإسلام، فقد ورد عليه أمره المتمثل بإنشاء مختصر في علم الجدل وتأليف كتاب كاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، وقد قسمه الرازي إلى أربعة أقسام[(٢)].

مخطوط مصور من معهد المخطوطات، توحيد، رقم ١٨٦، عن كوبريلي، استنابول، ٣/٥١٩، يقع في ٥٦ ورقة.

ثالثًا: الفرق والأديان:

كان الرازي ذا دراية جيدة بكتب الفرق والأديان، فهو يستشهد بها كثيرا في تفسيره الكبير، حيث يقول: (والتمسك بهذه الآية رأيته في كتب محمد بن عبد الكريم الشهرستاني)[(٣)]، وقد اعترض عليه.

كما أنه كان عالما بمصادر تلك الكتب وأصولها، يميز بين الصحيح والخطأ

---

(١) هذا القسم من المخطوط هو جزء من الإرشاد: لإمام الحرمين. ينظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: د/ محمد الزركان، ص٩٧ - ٩٨، هامش (١).

(٢) ينظر: (ق/ ٢)، مخطوط.

(٣) التفسير الكبير، مج٥، ج١٠، ص١٦٤.

فيها[١]، وسبق أن ذكرنا أنه ناظر أحد علماء النصارى.

ومن الكتب المؤلفة في هذا المجال:

* اعتقادات فرق المسلمين والمشركين. حيث يقول: (هذا كتاب الفِرَق في شرح أحوال مذاهب المسلمين والمشركين، وهو مرتب على عشرة أبواب)[٢]، مطبوع.

رابعًا: أصول الفقه:

الرازي أصولي على طريقة المتكلمين[٣]، شافعي المذهب، والذي ساعده على بروزه في هذا العلم هو أنه تلقى الفقه على يد والده، كما أنه درس البرهان لإمام الحرمين[٤]، . . . .

---

(١) ينظر: إلى المسألة العاشرة من مناظرات في بلاد ما وراء النهر، ص٣٩؛ والتفسير الكبير، مج٢، ج٣، ص١٧٠؛ ومج٥، ج١٠، ص٧٢؛ ومج٧، ج١٣، ص١١٣؛ ومج٨، ج١٥ ص١٦.

(٢) ينظر: ص٢١.

(٣) لأن الرازي من الأصوليين الذين خلطوا مسائل الكلام بمسائل أصول الفقه. ينظر: الاستقامة: لابن تيمية، (١/ ٤٨ - ٥١)؛ والمسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين: د/ محمد العروسي، ص١٢، وما بعدها، كما أن المتأمل لكثير من كتبهم يجد أنهم بدؤوا بأصول علم الكلام، القضية أقسامها. . . الخ.

(٤) إمام الحرمين هو أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني، النيسابوري، أصولي متكلم، بليغ أديب، ولد في أول سنة تسع عشرة وأربع مئة، كان على مذهب الاعتزال ثم الأشعرية، له مصنفات عديدة منها: الإرشاد في أصول الدين، والرسالة النظامية، والشامل، والبرهان في أصول الفقه، ومدارك العقول، وغيرها، توفي سنة ثمان وسبعين وأربع مئة. =

والعهد للقاضي عبد الجبار[١]، وحفظ المستصفى للغزالي، والمعتمد لأبي الحسين البصري[٢].

وعندما أخذ يكتب في الأصول لم يكن مقلدا للسابقين بل كان ينقد[٣]، فكثيرا ما يستدرك على إمام الحرمين والغزالي وأبو الحسين البصري، والقاضي عبد الجبار وغيرهم[٤].

ومن مصنفاته في هذا الفن:

* المحصول في علم الأصول. مطبوع. وقد أحال إليه في التفسير الكبير[٥]؛

= ينظر: سير أعلام النبلاء: للذهبي، (١٨/ ٤٦٨ - ٤٧٧، (٢٤٠)؛ وطبقات الشافعية الكبرى: للسبكي، (٥/ ١٦٥ - ٢٢٢، (٤٧٥)؛ وطبقات الشافعية: لابن هداية الله، ص١٧٤ - ١٧٦.

(١) القاضي عبد الجبار ابن أحمد الهمداني الأسد آبادي، العلامة المتكلم، شيخ المعتزلة، أبو الحسن، من كبار فقهاء الشافعية، صاحب التصانيف الكثيرة والتي منها: دلائل النبوة، وطبقات المعتزلة، وشرح الأصول الخمسة، والمغني، مات سنة خمس عشرة وأربع مئة. ينظر: طبقات المفسرين: للداودي، (١/ ٢٥٦ - ٢٥٨، (٢٤٨)؛ وسير أعلام النبلاء: للذهبي، (١٧/ ٢٤٤ - ٢٤٥، (١٥٠)؛ وطبقات الشافعية الكبرى: للسبكي، (٥/ ٩٧ - ٩٨، (٤٤٣)؛ وطبقات المفسرين: للسيوطي، ص٥٩ - ٦٠، (٤٧).

(٢) أبو الحسين البصري هو محمد بن علي الطيب البصري، شيخ المعتزلة، صاحب التصانيف الكلامية، كان فصيحا بليغا عذب العبارة، له كتاب المعتمد في أصول الفقه، وكتاب تصفح الأدلة. ينظر: طبقات المعتزلة: للقاضي عبدالجبار، ص ١١٨؛ وسير أعلام النبلاء: للذهبي، (١٧/ ٥٨٧ - ٥٨٨، (٣٩٣)؛ وميزان الاعتدال: للذهبي، (٣/ ٦٥٤ - ٦٥٥).

(٣) ينظر نقده لكتابي الغزالي المستصفى وشفاء العليل في مناظرات ما وراء النهر، ص٤٣ - ٤٨.

(٤) ينظر: مقدمة المحصول، (١/ ٣٦)، ت: د/ طه علواني.

(٥) ينظر: مج٣، ج٥، ص١٤.

ونهاية العقول[١].

* المعالم في أصول الفقه. مخطوط.

خامسًا: اللغة العربية:

كان الرازي من الذين جمعوا من أدب القول وأدب الكتابة، والذي جعله أيضًا بارزا في هذا العلم أن والده كان خطيب الري.

فالرازي قد برز في البلاغة حيث عمد إلى كتابي دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني[٢] فاختصرهما في كتاب واحد أسماه:

* نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، أهداه إلى أحد الملوك[٣]، والذي أصبح مرجعا هاما في علم البلاغة. وقد نقد الرازي الجرجاني في عدة مواضع[٤]، وزاد على المادة الأصلية ملاحظات من عنده[٥].

وقد رتب الكتاب على مقدمة وجملتين. وقد أحال إليه في التفسير الكبير، حيث يقول: (ومن تأمل كتابنا في دلائل الإعجاز، علم أن القرآن قد بلغ في

---

(١) ينظر: (ل/ ١٣٤)، مخطوط.

(٢) عبدالقادر الجرجاني، أبو بكر، شيخ العربية، كان شافعيا، عالما، أشعريا، ذا نسك ودين، من تصانيفه: الإيضاح، وإعجاز القرآن، وفسر الفاتحة في مجلد، توفي سنة إحدى وسبعين وأربع مئة. ينظر: سير أعلام النبلاء: للذهبي، (١٨/ ٤٣٢ - ٤٣٣، ٢١٩)؛ وإنباء الرواة على أنباه النحاة: للقفطي، (٢/ ١٨٨ - ١٩٠)؛ وطبقات النحاة: لابن قاضي شهبة، (٢/ ٩٤ - ٩٥).

(٣) ينظر: مقدمة المؤلف، ص٤ - ٥.

(٤) ينظر: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: ص٤٤؛ وص٥١؛ وص٨٢؛ وص١٢٦.

(٥) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: د/ محمد الزركان، ص٤١ - ٤٢.

جميع وجوهه الفصاحة إلى النهاية القصوى)[١]. مطبوع.

كما أنه أودع كثيرا من النكات البلاغية واللطائف في التفسير الكبير، حيث أخذ يطبق ويحلل ما قعده في نهاية الإيجاز، فأضاف وناقش، وخالف ووافق.

وهناك دراسات تناولت بلاغة الرازي[٢]، وهذا دليل على أن له اليد الطولى في هذا العلم.

كما نجد أنه برز في اللغة والنحو والصرف، يظهر هذا في تفسيره الكبير الحافل بالمباحث في النحو واللغة. فهو يهتم بهذا الجانب ذاكرا المسائل النحوية واللغوية وعللها والخلاف الذي فيها، ويناقش وينقد، ويبدي رأيه الخاص[٣].

وقد قال عنه أحد المؤرخين: (له مؤاخذات جيدة على النحاة)[٤].

وهناك رسالة علمية أبرزت جهود الرازي النحوية[٥]. وهذا دليل على أنه برز في هذا الجانب.

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص١١٦.

(٢) من الدراسات التي تناولت بلاغة الرازي: المباحث البيانية في تفسير الفخر الرازي دراسة بلاغية تفصيلية: أحمد هلال هنداوي، مطبوع؛ وفخر الدين الرازي بلاغيا: ماهر مهدي هلال، مطبوع؛ وعلم المعاني في التفسير الكبير للفخر الرازي وأثره في الدراسات البلاغية: فائزة سالم، رسالة دكتوراه في علوم البلاغة، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى.

(٣) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٦؛ وص١٧؛ وص٥١، وص١٣٠؛ ومج٣، ج٥، ص١٣٦؛ ومج٤، ج٧، ص١٠٠ - ١٠١؛ وص١١٤؛ ومج٥، ج٩، ص٥٥؛ ومج٨، ج١٥، ص١٦.

(٤) وفيات الأعيان: لابن خلكان، (٤/ ٢٤٩).

(٥) الرسالة بعنوان: جهود الفخر الرازي في النحو والصرف: محمد عبدالقادر هنادي، رسالة دكتوراه، في النحو، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى.

كما برز في الأدب فقد قرض الشعر باللغتين العربية والفارسية[١].

وقد ذكر في تفسيره الكبير أبياتا في رثاء ابنه محمد، الذي توفي في ريعان شبابه:

أَرَى مَعَالِمَ هَذَا العَالَمِ الفَانِي مَمْزُوجَةً بِمَخَافَاتٍ وَأَحْزَانِ
خَيْرَاتُهُ مِثْلُ أَحْلاَمٍ مُفْزِعَةٍ وَشَرُّهُ فِي البَرَايَا دَائِمٌ دَانِ[٢]

وله أيضًا:

نِهَايَةُ إِقْدَامِ العُقُولِ عِقَالُ وَأَكْثَرُ سَعْيِ العَالَمِينَ ضَلاَلُ
وَأَرْوَاحُنَا فِي وَحْشَةٍ مِنْ جُسُومِنَا وَحَاصِلُ دُنْيَانَا أَذَىً وَوَبَالُ
وَلَمْ نَسْتَفِدْ مِنْ بَحْثِنَا طُولَ عُمْرِنَا سِوَى أَنْ جَمَعْنَا فِيهِ قِيلَ وَقَالُ[٣]

ونجد في طيات تفسيره بعض الكلمات الفارسية وهذا يؤكد لنا أنه كان على دراية بهذه اللغة[٤].

سادسًا: العلوم الرياضية والطبيعية:

اهتم الرازي بالهندسة في مبتدأ أمره حاضا على تعلمها مدافعا عنها، فهو يقول في التفسير: (الغائي عن القبلة لا سبيل له إلى تحصيل اليقين بجهة القبلة

---

(١) ينظر: الوافي بالوفيات: للصفدي، (٤/ ١٧٦)؛ وعيون الأنباء: لابن أبي أصيبعة، ص٤٧٠؛ والتفسير الكبير، مج١٥، ج٣٠، ص١٨٤.

(٢) التفسير الكبير، مج١٠، ج١٩، ص٧١؛ وينظر: مج٩، ج١٨، ص٢٢٩.

(٣) عيون الأنباء: لابن أبي أصيبعة، ص٤٦٨.

(٤) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص٢١١؛ وص٢١٦؛ ومج٧، ج١٥، ص٤٠.

إلا بالدلائل الهندسية. وما لا سبيل إلى أداء الواجب إلا به فهو واجب، فيلزم من هذا أن يكون تعلم الدلائل الهندسية فرض عين على كل أحد إلا أن الفقهاء قالوا: إن تعلمها غير واجب، بل ربما قالوا: إن تعلمها مكروه، أو محرم، ولا أدري ما عذرهم في هذا)[١].

إلا أنه في المطالب العالية انقلب على الهندسة وطعن فيها[٢].

كما أنه اهتم بالفلك، وتفسيره الكبير يعد مرجعا لأفكاره الفلكية[٣]، وقد صنف رسالة في علم الهيئة، موضحة بالأشكال، أحال إليها في التفسير الكبير[٤].

كما اهتم بعلوم الطبيعة، ونجدها مبثوثة في كتبه الفلسفية كالمباحث المشرقية، والملخص في الحكمة والمنطق[٥]، بالإضافة إلى ما يوجد في التفسير الكبير[٦].

واهتم كذلك بعلم الكيمياء[٧].

---

(١) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص١١٨؛ وينظر: ص١١٦؛ ومج١٠، ج٢٠، ص١٤٧؛ ومج١٤، ج٢٧، ص١٠٥.

(٢) ينظر: المطالب العالية، (مج٢، ١٤٥).

(٣) ينظر: التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص١٨٧؛ وينظر: مج٧، ج١٣، ص٩٥؛ وج١٤، ص١٢١ - ١٢٢؛ ومج٩، ج١٨، ص٧٠؛ ومج١١، ج٢٢، ص١٦٦.

(٤) ينظر: التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٦، ص١١٩.

(٥) ينظر: (ق/ ١٢٤ - ١٢٥)، مخطوط.

(٦) ينظر: التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٦، ص٩٦.

(٧) ينظر: التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص٣٥.

سابعًا: الطب:

اهتم الرازي بالطب، فقد كان طبيبا مشهورا في زمانه، فهو قوي النظر في صناعة الطب ومباحثه[(١)]، ويظهر علمه بالطب حينما نزل ضيفا في سرخس على الطبيب عبد الرحمن بن عبد الكريم السرخسي[(٢)].

وقد بث الرازي مواضيع الطب في تفسيره، فنجده يوردها، إما مقررا أورادا لها[(٣)]. وله شرح القانون، والكبير في الطب[(٤)]، والتشريح.

ومن الملاحظ أنه في أثناء عرضنا لثقافة الرازي وذكر شيء من مؤلفاته أننا لم نذكر علم الحديث، والسبب في هذا عدم اهتمام الرازي بالأدلة النقلية - الكتاب والسنة - وأنها لا تورث السعادة كما زعم - نسأل الله العافية - كما أنه كان قليل المعرفة بعلم الحديث، إذ هو وأمثاله من المتكلمين لا يميزون بين الحديث الصحيح الثابت والموضوع المختلق، حتى إنهم ربما كذبوا بالأحاديث التي يعلم أهل العلم أنها صدق، وصدقوا أو جوزوا صدق

---

(١) عيون الإنباء: لابن أبي أصيبعة، (٢/ ٢٣)؛ ومعجم الأطباء: د/ أحمد عيسى، ص٤١٥ - ٤١٧.

(٢) يراجع: المطلب الأول: طلبه للعلم.

(٣) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١١؛ ومج١٠، ج٢٠، ص٦٤ - ٦٥؛ ومج٧، ج١٣، ص٩٣، وص١٠٩ - ١١٠؛ وج١٤، ص١٧٠؛ ومج٩، ج١٨، وص١١١؛ وص٢٠٦، ومج١٠، ج١٩، ص١٢٩، وج٢٠، ص٦٤ - ٦٥؛ وص٧٣؛ وص٧٥؛ ومج١٣، ج٢٦، وص٢٤٢؛ ومج١٤، ج٢٨، ص١٥؛ ومج١٥، ج٣٠، ص١٨٤؛ ومج١٦، ج٣١، وص٨٠، وص١٨٣؛ وج٣٢، ص٨.

(٤) أحال إليه في التفسير الكبير، ينظر: التفسير الكبير، مج١٠، ج٢٠، ص٧٥.

الأحاديث التي يعلم أنها كذب[(١)].

فهم لا يميزون بين الحديث الصحيح المتواتر عند أهل العلم بالحديث وبين الحديث المفترى المكذوب، وكتبهم أصدق شاهد بذلك[(٢)].

كما أننا إذا نظرنا إلى كتبهم نجدها خالية من الاستدلال بالآيات والأحاديث إلا النزر اليسير، وسبب هذا بالإضافة إلى قلة معرفتهم بالحديث أنهم لا يحتجون بخبر الآحاد في مسائل الاعتقاد، وسيأتي عنه الحديث مفصلا في منهج الرازي.

أما الحديث عن علم التفسير فهذا سنفرد الحديث عنه في الفصل التالي.

ومما سبق عرضه من العلوم التي برز فيها الرازي، وذكر شيء من مصنفاته نجد أن ثمة مميزات عامة تميزت بها، حتى أن من يتصفح شيئا من مؤلفاته يجد ذلك بنفسه، ومن هذه المميزات العامة ما يلي:

١ - الترتيب والتقسيم والتفريع الذي أتى به في كتبه، ولم يسبق إليه، فهو يذكر المسألة، ويفتح باب تقسيمها، وقسمة فروعها، ويستدل بأدلة السبر والتقسيم[(٣)]؛ مما جعل مؤلفاته تتسم بالتكلف الظاهر، والتعمق في بحار المشكلات، واستقصاء ما يتوهم إيراده من شبه، فجاء الإطناب والتعقيد في

---

(١) ينظر: بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٢/ ١٧٣)؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (٨/ ٢٧٧).

(٢) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٤/ ٧١ - ٧٢؛ و٨٢ - ٨٣؛ و٩٥ - ٩٦)؛ وينظر: العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ: للمقبلي، ص٦٠.

(٣) ينظر: الوافي بالوفيات: للصفدي، (٤/ ٢٥٧)؛ وفخر الدين الرازي: فتح الله خليف، ص٢٢.

مصنفاته، فلم يكن يعمد إلى الواضح من الكلمات، ولا يقنع بالهين من العبارات؛ بل كثيرا ما يأخذ نفسه بالصعب[١].

ويعترف أحد الباحثين[٢] ممن لهم وثيق الصلة بالرازي ومؤلفاته فيقول: (وأنا أعترف من خلال تجربتي مع الرازي ومؤلفاته بأنني كثيرا ما عجزت عن متابعة الرازي وفهمه في بعض المسائل نظرا لهذا الإطناب والإغراق في التفريعات، ولقد صدق الغزالي حين قال: (فرب كلام يزيده الإطناب والتقرير غموضا)[٣][٤]

٢ - المخالفة والاعتراض على أقوال من سبقه، وذلك بسبب ما يترجح عنده من الأدلة العقلية، وهو بهذا لم يقصد إحقاق الباطل أو إبطال الحق، وإنما هو ما يتصور لديه أنه الصدق ويعتقد أنه هو الحق هذا من وجهة نظره[٥]. فنجده يستقصي في إيراد شبه الخصوم والأدلة عليها، فيبالغ في تقريرها على وجه يكون فيه منتصرا لخصومه[٦].

---

(١) ينظر: وفيات الأعيان: لابن خلكان، (٤/ ٢٤٩)؛ والوافي بالوفيات: للصفدي، (٤/ ١٧٦).

(٢) هو الدكتور فتح الله خليف، وله رسالة ماجستير بعنوان: فخر الدين الرازي وموقفه من الكرامية، مقدمة لكلية الآداب، جامعة الاسكندرية، عام١٩٥٩م؛ ورسالة دكتوراه بعنوان: مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر، مقدمة إلى جامعة كمبردج، عام١٩٦٤م.

(٣) إحياء علوم الدين، (١/ ٩٨).

(٤) فخر الدين الرازي، ص٢١ - ٢٢.

(٥) يراجع: المطلب السادس: وصيته من المبحث الثاني: حياة الرازي الشخصية.

(٦) ينظر: نهاية العقول، (ج١/ ل، أ - ب)؛ وذيل الروضتين: لأبي شامة، ص٦٨؛ والوافي بالوفيات: للصفدي، (٤/ ٢٥١).

٣ - غلبت على جميع مصنفاته الروح الكلامية والفلسفية نجدها مسطرة في كتاباته، مبثوثة في مؤلفاته(١).

٤ - أورث تعمقه في علم الكلام والفلسفة واختلاطهما في فكر الرازي الحيرة والاضطراب والتناقض في مصنفاته(٢).

ومما يلاحظ أنه لم يذكر علم الحديث في أثناء عرض ثقافة الرازي وذكر شيء من مؤلفاته!.

ولعل السبب في هذا يعود إلى:

١- أن الرازي كان قليل المعرفة بعلم الحديث، ولا علاقة له بهذا العلم الشريف(٣)؛ فهو لا يميز بين الحديث الصحيح الثابت والموضوع المختلق(٤).

٢- اهتمام الرازي بعلم الكلام والجدل.

٣- قلة اطلاع الرازي على كتب الحديث الأصيلة كالكتب الستة، وهو وإن نقل في تفسيره شيئا منها فإنما ينقل بالواسطة(٥).

---

(١) ينظر على سبيل المثال لمناظرته في بلاد ما وراء النهر، ص٢ - ٣.

(٢) ينظر: ميزان الاعتدال: للذهبي، (١/ ٣٤٠)؛ وشرح حديث النزول: لابن تيمية، ص٤٤٠ - ٤٤١؛ ومجموع الفتاوى، (١٦/ ٢١٣).

(٣) ينظر: طبقات الشافعية: للسبكي، (٨/ ٨٨ - ٨٩).

(٤) ينظر: نقض أساس التقديس: لابن تيمية، (٢/ ١٧٣)؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (٨/ ٢٧٧)؛ ومجموع الفتاوى، (٤/ ٧١ - ٧٢، و٨٢ - ٨٣، و٩٥ - ٩٦)؛ والعلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ: للمقبلي، ص٦٠.

(٥) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٩٦ - ١٩٧؛ ومج٨، ج١٦، ص١٠؛ ومج١٠، ج٢٠، ص١٠٠وينظر: مفاتيح الغيب ومنهج الرازي فيه: عبدالرحيم الطحان، (١/ ٢٥٠) وما بعدها، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية أصول الدين، قسم التفسير، جامعة الأزهر.

٤- موقف الأشاعرة على وجه العموم والرازي على وجه الخصوص من الاحتجاج بخبر الآحاد في مسائل الاعتقاد، فما وافق العقل قبلوه، وما خالفه ضعفوه ورفضوه. وسيأتي الحديث عنه مفصلا في منهج الرازي.

المطلب السادس
مذهبه الفقهي

كل من ترجم للرازي قال بأن مذهبه الفقهي هو المذهب الشافعي[(١)]، وهو المذهب الذي أخذه عن والده.

ويبدو لنا تمسكه بمذهبه حيال تفسيره لآيات الأحكام، فنجده يرجح أقوال الإمام الشافعي، عارضا لأدلته، مؤيدا لمذهبه، كما أنه يعرض أقوال الإمام أبي حنيفة، ذاكرا أدلته، مناقشا له، رادا عليه.

يظهر هذا جليا من مطالعة التفسير، فقد عرض للخلاف في كون البسملة آية من الفاتحة ومن القرآن جميعه، أو ليست بآية، وقطع بأنها آية، وهذا ما ذهب إليه الإمام الشافعي[(٢)].

كما أنه عرض للخلاف في القراءة خلف الإمام، فذكر رأي الشافعي الذي أوجبها، ثم ذكر رأي أبي حنيفة الذي كرهه بكل حال، ورد عليه بثلاث عشرة حجة[(٣)].

---

(١) ينظر: البداية والنهاية: لابن كثير، (مج٧، ج١٣، ص٥٥)؛ وطبقات فقهاء الشافعية: لابن كثير، (٢/ ٧٧٨)؛ وطبقات الشافعية الكبرى: لابن السبكي، (٨/ ٢١٦)؛ وطبقات الشافعية: للأسنوي، (٢/ ٢٦٠)؛ وطبقات المفسرين: للسيوطي، ص١١٥؛ وطبقات الشافعية: لابن هداية الله، ص٢١٦.

(٢) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص٢٠٣وما بعدها.

(٣) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص٢١٤وما بعدها.

وعرض للخلاف في قوله: ﴿فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [البقرة: ١٤٨] فالشافعي يقول بالتعجيل في الصلاة، فعرض أدلته وأيد مذهبه. وأبو حنيفة يقول بالتأخير، فذكر أدلته وناقشها وفندها(١).

ويلاحظ على الرازي في تفسيره لآيات الأحكام أنه يذكر مذهب الشافعي، وأبي حنيفة، وقلما ينقل رأي مذهب آخر.

والسبب في هذا أن المذهب الشافعي والحنفي كانا هما المذهبان المنتشران في بلاد الري وما وراء النهر، وقد كانت الخصومة شديدة بين هذين المذهبين.

هذا الذي جعل الرازي يدخل مع أصحاب أبي حنيفة في مناقشات شتى رادا على أقوالهم وأدلتهم(٢).

وهو مجتهد وليس بمقلد. فنجده يخالف الإمام الشافعي في بعض المسائل، آخذا برأي الإمام أبي حنيفة، والتي منها:

اختياره لقول أبي حنيفة في أفضلية إخفاء التأمين، وترك قول الإمام الشافعي في أفضلية إعلانه(٣).

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص١٣٣؛ وينظر أيضًا: مج٣، ج٥، ص٥٣؛ ومج٥، ج١٠، ص١٧.

(٢) التفسير الكبير، مج٥، ج٩، ص١٩٥ - ١٩٦؛ ومج٥، ج٩، ص٢٣؛ وص١٨٩ - ١٩٠؛ وج١٠، ص١٧ - ٢٣؛ وينظر: إلى مناظرات في بلاد ما وراء النهر، ص٢ - ٧.

(٣) التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ص١٣١.

المطلب السابع
عقيدته ورجوعه

لإيضاح عقيدة الرازي في هذه العجالة لابد لنا من عرض موجز لآرائه في أمهات مسائل الاعتقاد، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

ومن هذه القضايا التي سأتعرض لذكرها : التوحيد، الإيمان، الأسماء، القضاء والقدر، النبوة، المعاد، تصوف الرازي.

وأود أن أنبه إلى أنني سأذكر عقيدة الرازي مجملة ثم أتبعها بالنقد المختصر مباشرة لكي لا يطول بنا المقام، وإنني أذكر بأن الرازي كثير الاضطراب لا يستقر على حال(١).

ومن المعلوم لدى الكثير أن الرازي من الأشاعرة المتأخرين، وهو يمثل مرحلة خطيرة في مسيرة المذهب الأشعري، فقد غير مذهب الأشعري في كثير من القواعد، وهو من أكابر الذين مزجوا الفلسفة بعلم الكلام، أضف إلى هذا أنه كان يخالف مذهب الأشاعرة ويرد عليهم ويضعف أدلتهم متأثرا بالمذاهب الكلامية الأخرى كالمعتزلة(٢).

وإليك الآن شيئًا من اعتقاده(٣) :

---

(١) لن أتطرق للحديث عن الصفات فهو موضوع البحث، وسيأتي تقرير موقفه في عرض مباحث البحث إن شاء الله تعالى.

(٢) ينظر : معالم أصول الدين : للرازي، ص٣١١؛ والمباحث المشرقية، (٢/ ٤٩٠).

(٣) ينظر : مجموع الفتاوى : لابن تيمية، (٦/ ٥٥).

أولًا: التوحيد :

التوحيد عند الأشاعرة قدمائهم ومعاصريهم والرازي واحد منهم هو نفي التثنية أو التعدد، ونفي التبعيض والتركيب والتجزئة، وبناءا عليه أنكروا بعض الصفات كالوجه واليد والعين... الخ، لأنها بزعمهم تدل على التركيب والتشبيه والأجزاء، وعدوا نفيها توحيدا[١]، (فلا يمكن على أصولهم التي أصلوها وقواعدهم التي أسسوها محبة الله ولا مدحه ولا حمده ولا تمجيده ولا الثناء عليه ولا تعظيمه... الخ)[٢].

أما التوحيد الحقيقي بأنواعه الثلاثة وما يقابله من الشرك فلا ذكر له في كتب عقيدتهم إطلاقا.

فهم (منكرون لحقيقة عبادة الله تعالى، وإن قاموا بصورها وظواهرها، فإن حقيقة العبودية كمال محبته وكمال الذل له، وهم قد أقروا بأنه لا يحبه أحد ولا يمكن أن يحب واحتجوا على ذلك بأن المحبة تستلزم المناسبة بين المحب والمحبوب ولا مناسبة بين الخالق والمخلوق، وهذا إنكار لحقيقة (لا إله إلا الله) فإن الإله هو المألوه، المستحق لغاية الحب بغاية التعظيم، فنفوا هذا المعنى بتسميته مناسبة)[٣].

وترتب على ذلك وقوع بعضهم في الشرك ومن ذلك أن الرازي يوافق الفلاسفة

---

(١) ينظر: شرح العقيدة الأصفهانية: لابن تيمية، ص١٤٢؛ وبيان تلبيس الجهمية، (١٠/ ٥٩١ - ٥٩٢)، ت: سليمان الغفيص؛ والتسعينية، (١/ ٢٧١)؛ وطريق الهجرتين: لابن تيمية، ص١٧٦.

(٢) الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٤/ ١٤٣٤ - ١٤٣٥)، بتصرف يسير.

(٣) الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٤/ ١٤٩٠ - ١٤٩١)

في القول بالتنجيم وأن للكواكب أرواحا تؤثر في الحوادث الأرضية، فيقول: (بأن الفلك الأعظم الذي هو العرش يحرك الأفلاك والكواكب، وأنه تعالى أودع في جرم العرش قوة قاهرة باعتبارها قوى على قهر جميع الأفلاك والكواكب وتحريكها)[١]، وأن الرحمة والخير والبركة تنزل من العرش[٢].

وكذلك قوله في السحر ووجوب الاشتغال به حيث يقول بعد حديثه عن السحر وبيان أن الوقوف على أصول هذا العلم عسر جدا: (فهذا ضبط الوجوه المذكورة في بيان الوقوف على أحوال هذا العالم بالتمام والكمال صعب، إلا أن العقلاء اتفقوا على أن ما لا يدرك كله، لا يترك كله، فهذا العلم وإن كان صعب المرام من هذه الوجوه، إلا أن الاستقراء يدل على حصول النفع العظيم منه، وإذا كان كذلك وجب الاشتغال بتحصيله والاعتناء بشأنه، فإن القليل منه كثير بالنسبة إلى أحوال مصالح البشر والله أعلم)[٣].

ومن آثار هذا الشرك الصراح أنه ذكر أن من الأنواع المعتبرة في هذا الباب اتخاذ القرابين وإراقة الدماء، فقال: (إنه لما دلت التجارب عليها وجب المصير إليها)[٤].

بل إننا نجد أنه يقول بتعظيم المزارات والقبور وأن الدعاء عندها فيه فائدة[٥].

---

(١) التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ص١٢٠؛ وينظر: مج١٢، ج٢٤، ص٩٩؛ ومج١٦، ج٣١، ص٣١.

(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج١٢، ج٢٣، ص١٢٨.

(٣) المطالب العالية، (مج٣، ج٨، ص٩٩)؛ وينظر التفسير الكبير، مج٢، ج٣، ص٢١٤؛ وص٢١٨.

(٤) المصدر نفسه، (مج٣، ج٨، ص١١٤).

(٥) المصدر نفسه، (مج٣، ج٧، ص٧٧).

والعبادة عنده هي رسوخ معرفة الله تعالى في القلب[١].

ومما هو معلوم بالضرورة أن التوحيد الذي دعت إليه الرسل يتضمن أصلين عظيمين هما:

الأول: التوحيد القولي، الذي هو خبر عن الله تعالى، وهو توحيد العلم والخبر، وهو الذي دلت عليه آيات كثيرة منها سورة الإخلاص.

الثاني: التوحيد العملي، الذي هو توحيد العبادة لله تعالى، وهو توحيد القصد والطلب، وقد دلت عليه آيات كثيرة، منها سورة الكافرون[٢].

فالله تعالى كما أنه هو المبدع الخالق وحده فهو المستحق لأن يعبد وحده لا شريك له[٣].

ومن المعلوم بالإضطرار من دين الإسلام أن القول بالتنجيم والسحر واتخاذ القرابين وإراقة الدماء لغير الله تعالى وتعظيم المزارات والقبور والدعاء عندها كل هذا من الشرك الصريح، ووسائله وأنواعه[٤].

---

(١) التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ص ٢٢٤ وينظر: ص١٣٤ - ١٣٥؛ ومج٥، ج١٠ص٩٤.

(٢) ينظر: بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١/ ٤٧٩ - ٤٨٠)؛ والتدمرية، ص٣ - ٥.

(٣) ينظر: درء التعارض: لابن تيمية، (٩/ ٣٧٤)؛ ومجموع الفتاوى، (١٠/ ٢٤٩).

(٤) ينظر: درء التعارض: لابن تيمية، (١/ ٢٢٧ - ٢٢٨)؛ وبيان تلبيس الجهمية، (١/ ٤٨١)؛ وقد تصدى ابن تيمية رحمه الله للرد على مثل هذه الشركيات بمؤلفات إما مستقلة والتي منها: الجواب الباهر في زوار المقابر، والرد على الأخنائي، وقاعدة جليلة في التوسل والوسيلة، والرد على البكري المعروف بالاستقامة. وإما ضمن مؤلفات أخرى مثل: الرد على المنطقيين، ص٥٤٤ - ٥٤٥؛ وبغية المرتاد، ص١٨٤ - ٢١٧؛ ص٣٦٠؛ ص٣٧٧، ت: موسى الدويش؛ ودرء التعارض، (٥/ ١٤٧ - ١٥٠).

إذ الشرك نشأ في بني آدم عن أصلين هما:

١ - تعظيم قبور الصالحين.

٢ - عبادة الكواكب والاعتقاد بأن لها تأثيرا(١).

فالعرش مخلوق من مخلوقات الله تعالى، خصه الله تعالى بخصائص عديدة، وليس من خصائصه تنزيل الرحمة ولا البركة ولا الخير(٢).

وإذا ما نظرنا إلى وجوب النظر نجد أن الرازي يقول به، واستدل على وجوب النظر بالأدلة النقلية وعول على النصوص العامة(٣)، حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ [البقرة: ١٦٤]: (دلت هذه الآية على أنه لا بد من الاستدلال على وجود الصانع بالدلائل العقلية وأن التقليد ليس طريقا ألبتة إلى تحصيل هذا الغرض)(٤).

كما استدل على وجوب النظر بالقاعدة المشهورة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، حيث يقول: (إن معرفة الله تعالى واجبة لاجتماع الآية، وتحصيل معرفة

---

(١) ينظر: الرد على المنطقيين: لابن تيمية، ص٢٨٥ - ٢٨٦؛ وينظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة: د/ عبدالرحمن المحمود، (٣/ ٩٧٢ - ٩٨٢).

(٢) ينظر: محمد بن أبي شيبة وكتاب العرش: د/ محمد التميمي، ص٤٩ - ٩٣.

(٣) ينظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص٤٦.

(٤) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص١٧٩؛ وينظر: مج١، ج١، ص١٧٩؛ وج٢، ص٩٢؛ ومج٦، ج١٢، ص٥٥؛ ومج٧، ج١٣، ص٥٥ - ٥٦؛ ومج٨، ج١٥، ص٧٦ - ٧٧؛ وص٢٢٨؛ ومج٩، ج١٧، ص٩؛ وص١٦٩؛ ومج١١، ج٢٢، ص٦٣.

الله تعالى لا يمكن إلا بالنظر، وما لا يكون الواجب المطلق إلا به واجب فيكون النظر واجبا)[١].

وهو يرى أن إثبات الصانع المختار لا يتوقف على طريق النظر فحسب بل هناك طرق أخرى، وهو بهذا أثبت خطأ قول من زعم أن أول الواجبات هو القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدوث العالم[٢].

كما يخالف الأشاعرة الذين يقولون إن أول واجب على المكلف النظر، وأنه لا طريق إلى معرفة الله إلا بذلك.

وفي التكفير نجد أنه في تفسيره يكفر الحروفية والحلولية[٣]، حيث يقول: (وأما إلزام مذهب الحلولية والحروفية، فنحن نكفرهم قطعا، فإنه تعالى كفر النصارى بسبب أنهم اعتقدوا حلول كلمة الله في عيسى، وهؤلاء اعتقدوا حلول كلمة الله في ألسنة جميع من قرأ القرآن، وفي جميع الأجسام التي كتب فيها القرآن، فإذا كان القول بالحلول في حق الذات الواحدة يوجب التكفير، فلأن يكون القول بالحلول في حق جميع الأشخاص والأجسام موجبا للقول بالتكفير أولى)[٤].

وكذا كفر كل من أثبت الاستواء لله تعالى[٥].

كما نجد أنه قد دافع عن تكفير المعتزلة والخوارج والروافض وناقش الأوجه

---

(١) نهاية العقول في دراية الأصول، (ج١، ق/ ٢٨، أ)، مخطوط.

(٢) ينظر: نهاية العقول، (ج١، ق/ ١٤، ب - ١٥، أ).

(٣) يقصد أهل السنة والجماعة.

(٤) التفسير الكبير، مج٨، ج١٦، ص٢٩؛ وينظر: مج٩، ج١٧، ص١٥٥.

(٥) التفسير الكبير، مج١٥، ج٣٠، ص١٠٩.

التي كفر بها بعضهم بعضا، ومن ذلك تكفير الأشاعرة لغيرهم[(١)].

وفي مسألة الجهل بصفات الله رجح أنه لا يكفر الجاهل بها وعلل ذلك بأنه يلزم منه تكفير كثير من أئمة الأشعرية بسبب خلافهم في إثبات الصفات[(٢)].

كما رجح أن أهل التقليد ناجون خلافا لكثير من الأشعرية[(٣)].

وبهذا يتضح لنا أن الرازي خالف كثيرا من شيوخه الأشاعرة.

وليعلم أن القول بأن أول واجب على المكلف هو النظر أو القصد أو معرفة الله أو الشك قول باطل، والصحيح أن أول واجب هو الشهادتان المتضمنتان لتوحيد الله وإفراده بالعبودية، ولقد دل على ذلك الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة والفطرة.

فحديث معاذ بن جبل رضي الله عنه[(٤)] المشهور نص صريح في بيان أن أول واجب على المكلف هو الشهادتان، يقول ابن تيمية: (والنبي صلى الله عليه وسلم لم يدعُ أحدا من الخلق إلى النظر ابتداء، ولا إلى مجرد إثبات الصانع، بل أول ما دعاهم إليه الشهادتان، وبذلك أمر أصحابه، كما قال في الحديث المتفق على صحته لمعاذ بن جبل رضي الله عنه لما بعثه إلى اليمن: «**إِنَّكَ تَأْتِي قَوْماً أَهْلَ كِتَابٍ، فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا**

---

(١) نهاية العقول، (ج١، ق/ ٢٩٠، أ - ٢٩٣، ب).

(٢) المصدر نفسه، (ج١، ق/ ٢٨٧، ب).

(٣) المصدر نفسه، (ج١، ق/ ٢٩٣، ب - ٢٩٤، أ).

(٤) معاذ بن جبل صحابي جليل، أعلم هذه الأمة بالحلال والحرام، من قراء الصحابة، توفي في سنة سبع عشرة. ينظر: الطبقات الكبرى: لابن سعد، (٣/ ١٢٠)؛ والاستيعاب في معرفة الأصحاب: لابن عبدالبر، (١٠/ ١٠٤)؛ وأسد الغابة في معرفة الصحابة: لابن الأثير، (٥/ ١٩٤)؛ والإصابة في معرفة الصحابة: لابن حجر، (٩/ ٢١٩).

تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ أَنْ يُوَحِدُوا الله تَعَالَى ...»[(١)] وكذلك سائر أحاديث النبي ﷺ موافقة لذلك)[(٢)].

ويلاحظ التصريح بلفظ «**أَوَّلَ**» في الحديث حيث قال: «**فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ**» فهو نص في الموضوع.

وهذا هو منهج الرسل جميعا حيث إنهم يأمرون بالغايات المطلوبة من الإيمان بالله ورسوله وتقواه، ويذكرون من طرق ذلك وأسبابه ما هو أقوى وأنفع، وأما أهل البدع المخالفون لهم فبالعكس يأمرون بالبدايات والأوائل[(٣)].

فجميع الجن والإنس معترفون بالخالق مقرون به، مع أن جمهورهم لا يعرفون النظر الذي يذكره هؤلاء المتكلمون، فعلم أن أصل الإقرار بالصانع والاعتراف به مستقر في قلوب جميع الإنس والجن وأنه من لوازم خلقهم، ضروري لهم، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢][(٤)].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب ما جاء في دعاء النبي ﷺ أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى، (٧٣٧٢)؛ وفي مواضع أخرى؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، (١٩).

(٢) درء التعارض، (٨/ ٦ - ٧).

(٣) درء التعارض، (٨/ ٦ - ٧).

(٤) المصدر نفسه، (٨/ ٤٨٢)؛ وينظر: مجموع الفتاوى، (١٦/ ٣٢٨)؛ ورسالة الانتصار لأهل الحديث، ضمن صون المنطق، ص١٧٠ - ١٧٢؛ وينظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة: د/عبدالرحمن المحمود، (٣/ ٩٣٥ - ٩٤٦)؛ وأثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة: د/منيف العتيبي، (١/ ٤٨)، وما بعدها؛ وحقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين: عبدالرحيم السلمي، ص١٥٨ - ١٦٢؛ وص١٧٥ - ١٨٥.

ثانيًا: الإيمان:

الأشاعرة في الإيمان مرجئة جهمية أجمعت كتبهم قاطبة على أن الإيمان هو التصديق القلبي، وأن الأعمال خارجة عن مسمى الإيمان(١).

والرازي مرجئ، والإيمان عنده هو التصديق، والعمل عنده خارج عن مسمى الإيمان، فهو يقول عند قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ [البقرة: ٢٥]: (هذه الآية تدل على أن الأعمال غير داخلة في مسمى الإيمان لأنه لما ذكر الإيمان ثم عطف عليه العمل الصالح وجب التغاير، وإلا لزم التكرار وهو خلاف الأصل)(٢).

ويقول عند قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣]: (استدلت المعتزلة بقوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ على أن اسم الإيمان اسم لفعل الطاعات فإنه تعالى أراد بالإيمان ههنا الصلاة. والجواب: لا نسلم أن المراد من الإيمان ههنا الصلاة، بل المراد منه التصديق والإقرار فإنه تعالى قال: إنه لا يضيع تصديقكم بوجوب تلك الصلاة. سلمنا أن المراد من الإيمان ههنا الصلاة ولكن الصلاة أعظم الإيمان وأشرف نتائجه وفوائده فجاز إطلاق اسم الإيمان على الصلاة على سبيل الاستعارة من هذا الوجه)(٣).

---

(١) منهج الأشاعرة في العقيدة: د/ سفر الحوالي، ص٣٢؛ وهناك بحث لفضيلته حول ظاهرة الإرجاء.

(٢) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص١٢٧.

(٣) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص١٠٨؛ وينظر: مج١٢، ج٢٤؛ ص؛ ٢٤ومج٩، ج١٨، ص١٠١؛ ومج١٣، ج٢٥، ص٣٢؛ ومج١٤، ج٢٧، ص٩٦، ص١٠٠؛ ومج١٥، ج٢٩ ص٢٦٢. وينظر: المعالم في أصول الدين، ص١٢٧ - ١٢٨؛ ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص٢٣٧؛ ومناقب الشافعي، ص١٢٢ - ١٢٤؛ وص١٣٥ - ١٣٩.

بينما نجده في موضع آخر من تفسيره يوضح أن المراد من الإيمان الوارد في الآية هو الصلاة[١].

وهذا يدلنا على مدى اضطرابه.

وليعلم أن عقيدة أهل السنة والجماعة في الإيمان أنه قول واعتقاد وعمل، قول باللسان وعمل بالأركان واعتقاد بالجنان، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية[٢].

واستشهاد الرازي بقوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ [البقرة: ٢٥] لإخراج العمل من مسمى الإيمان، لأن العطف يقتضي التغاير، فيجاب على الرازي وأمثاله بما يلي:

(١) أن هذا لم يخرج مخرج الفرق والعطف، وإنما خرج مخرج التأكيد، وهذا كقوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٩٨] فعطف جبريل وميكال على الملائكة، وإن كانا منهم[٣].

(٢) أن عطف الشيء على الشيء يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه مع اشتراكهما في الحكم الذي ذكر لهما في الكلام، والمغايرة على مراتب هي:

١ - **أعلاها**: أن يكونا متباينين ليس أحدهما هو الآخر ولا جزؤه، ولا يعرف

---

(١) ينظر: التفسير الكبير، مج٧، ج١٣، ص٨٢؛ ومج١٤، ج٢٧، ص١٩٠.

(٢) ينظر: كتاب الإيمان ومعالمه وسننه: لأبي عبيد القاسم بن سلام، ص١٩؛ والشريعة: للآجري، (٢/ ٦١١)؛ وشرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: للالكائي، (١/ ١٩٤ - ١٩٥)؛ و(٤/ ٩١١ - ٩١٤)؛ وشرح السنة: للبغوي، (١/ ٧٨)؛ والسنة: لعبدالله بن الإمام أحمد بن حنبل، (١/ ٣٤٢ - ٣٤٣)؛ وجامع العلوم والحكم: لابن رجب، (١/ ١٠٨)؛ والتمهيد: لابن عبدالبر، (٩/ ٢٨٨).

(٣) ينظر: مسائل الإيمان: لأبي يعلى، ص٢٤٢، ت: د/ سعود الخلف.

لزومه له، كقوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [الفرقان: ٥٩].

٢ - **ويليه**: أن يكون بينهما لزوم كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ﴾ [البقرة: ٤٢].

٣ - **والثالث**: عطف بعض الشيء عليه كقوله: ﴿حَٰفِظُوا۟ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٨].

٤ - **والرابع**: عطف بعض الشيء على الشيء لاختلاف الصفتين كقوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ﴿١﴾ ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٢﴾ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴿٣﴾ وَٱلَّذِىٓ أَخْرَجَ ٱلْمَرْعَىٰ ﴿٤﴾﴾ [الأعلى: ١ - ٤][(١)].

ويلاحظ في هذه الأنواع اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم، ووجود علاقة بينهما وكذلك عطف العمل على الإيمان يدل على علاقة بينهما، ولا يدل على خروج الأعمال من الإيمان.

يقول ابن تيمية: (وأما قولهم إن الله فرق بين الإيمان والعمل الصالح في مواضع، فهذا صحيح، وقد بينا أن الإيمان إذا أطلق أدخل الله ورسوله فيه الأعمال المأمور بها، وقد يقرن به الأعمال،... وذلك لأن أصل الإيمان هو ما في القلب، والأعمال الظاهرة لازمة لذلك، لا يتصور وجود إيمان القلب الواجب مع عدم جميع أعمال الجوارح، بل متى نقصت الأعمال الظاهرة كان لنقص الإيمان الذي في القلب، فصار الإيمان متناولا للملزوم واللازم وإن كان أصله ما في القلب وحيث عطفت عليه الأعمال، فإن أريد أنه لا يكتفي بإيمان القلب، بل لا بد معه من الأعمال الصالحة)[(٢)].

---

(١) ينظر: الإيمان: لابن تيمية، ص١٣٨ - ١٤٢.

(٢) المصدر نفسه، ص١٥٧ - ١٥٨.

وقد ذكر ابن تيمية أن للناس في هذا العطف قولان هما :

الأول : أن المعطوف دخل في المعطوف عليه أولا ، ثم ذكر باسمه الخاص تخصيصا له ، لئلا يظن أنه لم يدخل في الأول ، وقالوا : هذا في كل ما عطف فيه خاص على عام ، ومثاله قوله تعالى : ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٨].

الثاني : أن الأعمال في الأصل ليست من الإيمان ، فإن أصل الإيمان هو ما في القلب ، ولكن هي لازمة له ، فمن لم يفعلها كان إيمانه منتفيا ، لأن انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم ، لكن صارت بعرف الشارع داخلة في اسم الإيمان إذا أطلق(١) .

كما أن المراد من الإيمان في قوله تعالى : ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣] الصلاة إلى بيت المقدس ، ولقد أجمع المفسرون على هذا التفسير(٢) .

ثالثًا: الأسماء :

أسماء الله عند الرازي توقيفية ، فلا يسمَ الله إلا بما سمى به نفسه ، لأن تسمية الرب بما لم يسمِ به نفسه عدوان في حقه ، وسوء أدب معه ، وقول على الله بلا علم ، فيكون من أعظم المحرمات(٣) .

كما أن أسماء الله عنده ليست جامدة ، أي أن الأسماء هي ألفاظ دالة على معان ، فهي إنما تحسن بحسن معانيها ، ومفهوماتها ، ولا معنى للحسن في

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٥٨ - ١٦٠ .

(٢) ينظر : صحيح البخاري ، كتاب الإيمان ، باب الصلاة من الإيمان ، ص٣١ ؛ وجامع البيان : لابن جرير ، (٢/ ١٩) ؛ والتمهيد : لابن عبد البر ، (٩/ ٢٨٨).

(٣) ينظر : التفسير الكبير ، مج٧ ، ج١٥ ، ص٦٩ - ٧٠ .

حق الله تعالى إلا بذكر صفات الكمال ونعوت الجلال[١].

إلا أن هنا سؤال يطرح نفسه ألا وهو:

هل طبق الرازي قاعدة أن أسماء الله تدل على معان، وتشتق منها صفات في جميع الأسماء الحسنى؟

أما عن دلالة الأسماء الحسنى على الصفات فقد وجه الرازي هذه القاعدة بما يوافق معتقده في الصفات، فإذا كان الاسم دالا على صفة يؤولها نفى دلالة الاسم على هذا المعنى الذي ينفيه، وإن كان موافقا لمذهب السلف.

فبعض الأسماء عند الرازي في حقيقتها تدل على التشبيه والتجسيم فنفاها عن الله تعالى، ومن ثم تأولها، وذلك كما في العلي[٢]، والنور[٣]، والصمد في أحد الأقوال التي ذكرها[٤]، والمحيط[٥]، والواسع[٦]، والكبير والمتكبر[٧]، والعظيم[٨].

---

(١) ينظر: التفسير الكبير، مج٨، ج١٥، ص٦٦-٦٨.

(٢) يراجع: صفة العلو.

(٣) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٢٢؛ ومج١٢، ج٢٣، ص٢٢٣، وأساس التقديس، ص٩٩، وص١١٩ - ١٢٢.

(٤) ينظر: التفسير الكبير، مج١٦، ج٣٢، ص١٨١ - ١٨٣.

(٥) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص٨٠، ومج١٦، ج٣١، ص١٢٤.

(٦) ينظر: التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص٢٢، ومج٣، ج٦، ص١٣٩.

(٧) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٤٣ - ١٤٥؛ وص١٥٣ - ١٥٤؛ ومج٣، ج٥، ص٢٩.

(٨) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٤٤؛ ٢٨٣، ومج٤، ج٧، ص٦، ص١٤؛ ومج١٤، ج٢٧، ص١٤٣.

وهناك من الأسماء ما حملها على المجاز في حق الله تعالى، وذلك كما في الفتاح[١]، والشاكر[٢]، واللطيف[٣].

وهناك من الأسماء ما وافق فيها السلف في جانب وخالف في جانب آخر، وذلك كما في الحق[٤]، والقهار[٥]، والقريب[٦]، والملك[٧]، والجبار[٨].

وهناك من الأسماء ما تأثر بالفلاسفة في إيضاح معناها وذلك كالرب[٩] والفاطر[١٠].

وهناك من الأسماء ما تدل عنده على السلب فقط كالقدوس[١١]، والحليم[١٢]، والسلام[١٣].

---

(١) ينظر: التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٦، ص٢٥٧.

(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص١٦١ - ١٦٢؛ ومج١٥، ج٣٠، ص٢٨.

(٣) ينظر: التفسير الكبير، مج٧، ج١٣، ص١٣٣؛ ومج١٣، ج٢٥، ص٢١٠.

(٤) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٢٦ - ١٢٧؛ ومج٧، ج١٣، ص١٨؛ ومج٩، ج١٧، ص٨٧.

(٥) ينظر: التفسير الكبير، مج٩، ج١٨، ص١٤١؛ ومج١٣، ج٢٦، ص٢٢٤ - ٢٢٥.

(٦) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص٨٣؛ ومج٧، ج١٣، ص١٣٣.

(٧) ينظر: التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص١٧٣؛ ومج٦، ج١١، ص١٢٦؛ مج١٢، ج٢٣، ص١٢٨.

(٨) ينظر: التفسير الكبير، مج١٢، ج٢٤، ص١٥٧؛ ومج١٥، ج٢٩، ص٢٩٣ - ٢٩٤.

(٩) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص٢٣٢، وص٢٥١؛ وص٢٦٦.

(١٠) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٣٦؛ ومج٩، ج١٨، ٢١٧ - ٢١٨.

(١١) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٣٨؛ ومج٨، ج١٥، ص٦٦؛ ومج١٥، ج٣٠، ص٢.

(١٢) ينظر: التفسير الكبير، مج٣، ج٦، ص٧٩؛ ومج٤، ج٧، ص٤٩.

(١٣) ينظر: التفسير الكبير، مج٨، ج١٥، ص٦٦؛ ومج١٥، ج٢٩، ٢٩٣.

ووافق السلف الصالح على وجه الإجمال في إيضاح معاني بعض الأسماء الحسنى وذلك كما في المتين(١)، والحفيظ(٢)، والرقيب، والكفيل(٣).

فالرازي وافق السلف في الجملة في الأسماء، وتأثر بالمعتزلة، وبالفلاسفة في بعضها الآخر.

رابعًا: القضاء والقدر:

الأشاعرة لا يصرحون بالجبر، فهم يحاولون أن يوفقوا بين الجبرية والقدرية فجاءوا بنظرية الكسب وهي في مآلها جبرية خالصة لأنها تنفي أي تأثير لقدرة العبد(٤).

إلا أن الرازي خالف الأشاعرة، وأخذ يصرح بالجبر، ويقول: الإنسان مضطر في صورة مختار(٥)، وهو يقدر ما في هذه المسألة من الصعوبة والغموض(٦).

ويهاجم المعتزلة وينتقد مذهبهم القدري(٧)، وأحيانا يلتمس العذر لهم في

---

(١) ينظر: التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٨، ص٢٢٧.

(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج٩، ج١٨، ص١٤، ومج١٣، ج٢٥، ص٢٥٤.

(٣) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص١٠٨.

(٤) منهج الأشاعرة في مسائل العقيدة: د/ سفر الحوالي، ص٤٠.

(٥) ينظر: التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص١٣١؛ ومج١، ج١، ص٦٩؛ وج٢، ص٥٨؛ ومج ٧، ج ١٣، ص ١٩٨، ومج ٨، ج ١٥، ص ٦٣؛ وص ١٤٧، ومج ١١، ج ٢١، ص١١٩، ومج١٢، ج٢٤، ص١٧٩.

(٦) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص٦١.

(٧) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص١٧٤؛ ومج٦، ج١١، ص ٥٦؛ ومج٧، ج١٣، ص١٨٤ - ١٨٦.

مواضع[١]، وفي مواضع أخرى يقف موقف المحايد مفضلا عرض مذهب المعتزلة دون أن يبدي رأيا[٢].

وتارة يضعف قول الأشاعرة، ويقوي أوجه المعتزلة[٣]، وهو يرى أن العبد عير موجد ولا خالق لأفعال نفسه[٤].

وفي حسن الأفعال وقبحها ينكر الأشاعرة أن يكون للعقل والفطرة أي دور في الحكم على الأشياء بالحسن والقبح، ويقولون: مرد ذلك للشرع وحده[٥].

فالرازي قد اضطرب، فتارة يوافق الأشاعرة، فيقول: (مذهب أهل الحق... إذا ورد الإذن بالفعل يسمى حسنا، وإذا ورد النهي عنه يسمى قبيحا. ومذهب الجمهور من الفرق الضالة أن حسن الأفعال وقبحها لصفات ثابتة فيها)[٦].

وتارة يقسم ما يقع عليه الحسن والقبح إلى ثلاث أقسام:

١ - كون الشيء ملائما للطبع أو منافرا. أي الحسن والقبح عقليين.

٢ - كون الشيء صفة كمال أو صفة نقص وهما عقليان أيضًا.

٣ - المدح والذم والحسن والقبح مرده إلى الشرع[٧].

---

(١) التفسير الكبير، مج٧، ج١٣، ص٢٠١.
(٢) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص٨٧ - ٨٩.
(٣) التفسير الكبير، مج١٠، ج٢٠، ص١٣.
(٤) التفسير الكبير، مج٨، ج١٥، ص٩١.
(٥) منهج الأشاعرة في مسائل العقيدة: د/ سفر الحوالي، ص٤٠.
(٦) الإشارة، (ق/ ٣٣، ب)، مخطوط.
(٧) ينظر: الأربعين، (١/ ٣٤٦)؛ والمحصل، ص٢٠٢.

وثالثة يفرق بين أفعال الله وأفعال العباد، فأفعال الله لا تدخل تحت معايير التحسين والتقبيح، أما أفعال العباد فيحكم عليها بالحسن والقبح والحاكم بذلك هو العقل، وقد صرح أنه يوافق المعتزلة فيما يتعلق بتحسين الأفعال وتقبيحها(١).

فـ(الرازي ليس عنده إلا مذهب الفلاسفة المشائين؛ والقائلين بوجوب رعاية الصلاح أو الأصلح، أو مذهب الجبرية نفاة الأسباب والعلل والحكم، وكأن الحق متردد بين هذه المذاهب الثلاثة، فتارة يرجح مذهب المتكلمين، وتارة مذهب المشائين، وتارة يلقي الحرب بين الطائفتين ويقف في النظارة، وتارة يتردد بين الطائفتين)(٢).

فآراء الجبرية بالإضافة إلى مخالفتها الصريحة لأدلة الكتاب والسنة فهي مخالفة أيضًا للحس والفطرة الإنسانية، ذلك لأن الإنسان يفرق بحسه بين الأفعال التي تكون بإرادته واختياره، وبين الأفعال التي تتم بدون إرادته مثل حركة يد المرتعش وحركة القلب وغيرها.

ولذلك كانت آراء هذه الفرقة واضحة البطلان لكل ذي عقل، وهو قول ظاهر الفساد.

وأفعال العباد مخلوقة لله تعالى كغيرها من المخلوقات لا تقوم بالله تعالى، وليس الخلق هو نفس المخلوق، وبذلك (تزول الشبهة فإنه يقال: الكذب والظلم، ونحو ذلك من القبائح يتصف بها من كانت فعلا له، كما يفعلها

---

(١) ينظر: المطالب العالية، (مج١، ج٣، ص٢١٠ - ٢١١)؛ والمعالم في أصول الدين، ص٨٦ - ٨٩.

(٢) طريق الهجرتين: لابن القيم، ص١٧٨.

العبد وتقوم به، ولا يتصف بما خلقه في غيره من كانت مخلوقة له إذ كان قد جعلها صفة لغيره، كما أنه سبحانه لا يتصف بما خلقه في غيره من الطعوم والألوان والروائح... فإذا كان قد خلق لون الإنسان لم يكن هو المتلون به)[(١)].

وكذلك فإن ما عليه سلف الأمة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين هو أن للعبد تأثيرا في الفعل ولكن هذا التأثير ليس معناه إحداث الشيء من العدم إلى الوجود، فإن ذلك لا يكون إلا لله ﷻ بل معناه أنه سبب من الأسباب التي خلقها الله تعالى كغيره من الأسباب، والعبد يفعل أفعاله بهذه القدرة التي وهبها الله تعالى له[(٢)].

رابعًا: النبوة:

النبوة عند الرازي ضرورة لا بمعنى إيجابها على الله تعالى، إذ لا واجب يوجبه أحد على الله تعالى، بل بمعنى أنه لا بد منها لحاجة الإنسان الماسة إليها[(٣)].

وفي المباحث المشرقية يميل إلى قول الفلاسفة بأن النبوة ضرورة يقتضيها الاجتماع الإنساني[(٤)].

وفي شرح الإشارات والتنبيهات يرد على من أوجب النبوة على الله تعالى - أي الفلاسفة -[(٥)].

---

(١) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٨/ ٣٩٤).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٨/ ٤٨٧)؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (١٠/ ١١٥).

(٣) ينظر التفسير الكبير، مج٦، ج١١، ص١٩٥.

(٤) ينظر: المباحث المشرقية، (٢/ ٥٥٥).

(٥) ينظر: شرح الإشارات والتنبيهات، ص٤٥٠.

وهو يرى أن النبوة تفضل واختيار واصطفاء من الله تعالى، ولا يؤتاها العبد بالاكتساب مطلقا[١]، وهذا مخالف لما عليه الفلاسفة.

والنبوة عنده تثبت بالمعجزة وبالنظر وأحوال النبي وصفاته وأفعاله، وبالدلالة الموضعية للرسالة[٢].

وهو يرى أن الطريق الذي يتوصل به إلى الإقرار بنبوة أحد من الأنبياء ﷺ ليس إلا المعجز[٣]، وهو يقول: بوجوب عصمة الأنبياء[٤].

إن حصر الرازي والأشاعرة دلائل النبوة بالمعجزات التي هي الخوارق، هذا فيه موافقة لرأي المعتزلة، وإن اختلفوا في كيفية دلالتها على صدق النبي، أما مذهب أهل السنة والجماعة فهو أن دلائل ثبوت نبوة الأنبياء كثيرة منها المعجزات[٥].

---

(١) ينظر: التفسير الكبير، مج٩، ج١٨، ص٨٩؛ ومج٤، ج٨، ص٩٩؛ وص١٠٥؛ ومج٧، ج١٤، ص٢٣٥.

(٢) ينظر: التفسير الكبير مج٥، ج٩، ص٨١؛ ومج٩، ج١٧، ص١٢٠؛ ومج١٤، ج٢٨، ص٧؛ والأربعين في أصول الدين، (٢/ ٨٩). وهناك بحث أفرد آراء الرازي العقدية في النبوة بالبحث والدراسة والنقد، عنوانه: آراء فخر الدين الرازي العقدية في النبوة والرسالة دراسة ونقد على ضوء مذهب السلف: أ/ أحلام الوادي، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في العقيدة، قسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية للبنات، مكة المكرمة.

(٣) نهاية العقول، (ج١، ق/ ٢٩٠، أ - ٢٩٣، ب)؛ وعصمة الأنبياء، ص٤ - ١٠؛ وينظر: عصمة الأنبياء بين المسلمين وأهل الكتاب: د/ أحمد العبداللطيف، ص٦٤ وما بعدها، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في العقيدة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى.

(٤) نهاية العقول، (ج١، ق/ ٢٩٠، أ - ٢٩٣، ب).

(٥) ينظر: درء تعارض العقل: لابن تيمية، (٩/ ٤٠).

كما أن الرازي والأشاعرة جعلوا المعجزة تدل على صدق النبي، وأن الله لا يظهرها على يد كاذب لئلا يفضي ذلك إلى تعجيز الرب عن إثبات صدق أنبيائه وهذا تناقض منهم. والحق أن الله لا يظهرها على يد كاذب لأنه يفعل لحكمة ولأنه منزه عن ذلك.

أما من جوز على الله كل قبيح فقوله باطل ومتناقض كما فعلوا(١).

والأنبياء صلوات ربي وسلامه عليهم معصومون فيما يبلغونه عن ربهم بمعنى أنهم لا يكذبون على الله تعالى، كما أنهم معصومون من الكبائر وما فحش من الذنوب، أما الصغائر فإنهم غير معصومين عنها، وهم يتوبون عنها، ولا يقرون عليها ويتداركها الله عليهم(٢).

خامسًا: المعاد:

المعاد واليوم الآخر يعرف عند الأشاعرة بالسمعيات، لأن مصدر التلقي فيه هو النقل وحده، والمعاد عندهم ما لا يحكم العقل باستحالته لكن لو لم يرد به الوحي لم يستطع العقل إدراكه منفردا(٣).

وقد أقر الرازي بالمعاد الجسماني والروحاني معا، وأقام البراهين على أنه

---

(١) ينظر: النبوات: لابن تيمية، ص٥١ - ٥٧؛ وص١٤٨ - ١٤٩؛ والجواب الصحيح، (٤م٢٥٩ - ٢٦١)؛ ودرء التعارض، (١/ ٨٩ - ٩٠)؛ و(٩/ ٥٢ - ٥٣).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١/ ٢٩٠ - ٢٩٥)؛ و(٤/ ٣١٩)؛ ومنهاج السنة، (١/ ١٣٠)؛ وجامع الرسائل، (٢/ ٣٢٨)؛ والشفا بتعريف حقوق المصطفى، للقاضي عياض، (٢/ ٣٢٨)؛ وعصمة الأنبياء بين المسلمين وأهل الكتاب: د/ أحمد العبد اللطيف، ص١٠٣ - ١٠٤.

(٣) منهج الأشاعرة في العقيدة: د/ سفر الحوالي، ص٤٤ - ٤٥.

جائز عقلا، وواقع شرعا، وقرر أن مجرد الشك في المعاد الجسماني هو كفر وخروج عن ملة الإسلام(١)، وهذا رد منه على الفلاسفة.

إلا أنه خالف سائر الأشاعرة والمتكلمين والفلاسفة في تصور كيفية ذلك المعاد، حيث يرى أن المعاد إنما هو لعين البدن الذي كان في الحياة الدنيا، ثم خربه الموت، وأفسده، وذلك المعاد يكون بتجميع

الأجزاء الأصلية التي كانت في البدن بعينه، وإعادة تركيبه، وتأليفه بعد خرابه بالتفرق والتمزق(٢).

والمعاد بهذه الصورة التي اختارها الرازي لا يتنافى مع القول باستحالة إعادة المعدوم، لأن إعادة المعدوم عنده ممتنعة، ومستحيلة.

ولهذا نقد الرازي بعض الأشاعرة الذين قالوا: بجواز إعادة المعدوم سواء منهم من ذهب إلى أن البدن المعاد هو عين ما كان وذلك بأن يعدم الله تعالى الذوات ثم يعيدها بأعيانها(٣).

أو من ذهب إلى أن الجسد المعاد هو مثل الجسد الذي عدم، لا عينه(٤).

وبهذا يتفق الرازي مع الفلاسفة كابن سينا، ومع جمهور المعتزلة القائلين

---

(١) ينظر: التفسير الكبير، مج١١، ج٢١، ص١٢٦.

(٢) ينظر: الأربعين، (٢/ ٥٠ - ٥١؛ و٥٤ - ٥٥؛ و١٥٨)؛ ومعالم أصول الدين، ص١١٧ - ١١٨؛ والتفسير الكبير، مج١١، ج٢٢، ص٢٢٩؛ ومج١٢، ج٢٤، ص٢١٩ - ٢٢٠؛ ومج١٣، ج٢٥، ص٤٦؛ ومج١٥، ج٣٠، ص٢١٧ - ٢١٨؛ ومج١٦، ج٣١، ص٥ وص٣٦ - ٣٧.

(٣) ينظر: الأربعين، (٢/ ٣٩؛ و٥٢).

(٤) ينظر: الأربعين في أصول الدين، (٢/ ٥٢)؛ ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص٣٤٢ - ٣٤٣.

بشيئية المعدوم، ويختلف مع جمهور الأشاعرة القائلين بجواز إعادة المعدوم فالرازي قائل بامتناع إعادة المعدوم.

إلا أننا نجده في بعض كتبه يقول: بجواز إعادة المعدوم(١).

كما قرر خلود النفس وبقائها بعد الموت، ومفارقتها للبدن، وقد أقام البراهين النقلية والعقلية على ذلك(٢)؛ وهو يقول بأن الجنة والنار مخلوقتان(٣).

لقد قرر أهل السنة والجماعة بأن المعاد ثابت بالسمع والعقل، إذ أن أدلة القرآن الكريم على المعاد أدلة عقلية، ونقلية في آن واحد، حيث ذكر الله تعالى في الذكر الحكيم من دلائل المعاد وبراهينه ما لا يقدر أحد على أن يأتي بمثله، وصرَّف الآيات، وضرب الأمثال، وذكر فيه من أصناف الحجج ما ينتفع به كافة الخلق.

وقد رد الله تعالى في الذكر الحكيم على منكري البعث، وأبطل شبهتهم ودحض حجة كل ملحد وجاحد، وأفحم بالبراهين العقلية والنقلية كل كافر معاند، وبين عقيدة البعث بيانا لا مزيد عليه، ولا يقدر أحد أن يأتي بقريب منه(٤).

---

(١) ينظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرون، ص٣٣٨؛ و٣٤٢؛ ومعالم أصول الدين، ص١١٦.

(٢) ينظر: الأربعين في أصول الدين، (٢/ ٥٢ - ٥٣؛ و٥٨؛ و٦١)؛ ومعالم أصول الدين، ص١١٨. وينظر إلى أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة: د/ منيف العتيبي، (٤/ ١٣٣٠) وما بعدها.

(٣) التفسير الكبير، مج١٢، ج٢٤، ص٥٥.

(٤) ينظر: درء تعارض العقل: لابن تيمية، (١/ ٢٦ - ٣٥)؛ وشرح العقيدة الأصفهانية، ص١٦٧؛ والنبوات، ص٥٦ - ٥٨؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم، (٣/ ٩٨٧)؛ والفوائد، ص٥ - ٦.

وبهذا يعلم بطلان قول الرازي والمتكلمين من أن المعاد ثابت بالسمع فقط.

وصفة المعاد عند أهل السنة والجماعة هي أن الله سبحانه يعيد أجساد العباد، بعدما استحالت الأبدان إلى غيرها، فيبيدها من تلك الأجزاء التي انقلبت واستحالت، إليها إلى ما كانت عليه في الحياة الدنيا[(١)].

والنشأة الأولى جعلها الله تعالى خلقة فساد وفناء، فهي ملائمة للحياة الدنيا الفانية وطبيعتها القابلة للكون والفساد، بينما النشأة الثانية (البعث) جعلها الله خلقة باقية، فهي ملائمة للخلود، والبقاء[(٢)].

سادسًا: تصوف الرازي:

تصوف الرازي تصوف فلسفي يقوم على التجرد بالرياضة وأن العلم والفلسفة يقودان إلى الكشوفات المباشرة.

فهو حينما دلل على مذهبه في بقاء النفس الذي وافق فيه الفلاسفة ذكر منها: (أن عند الرياضات الشديدة يحصل للنفس كمالات عظيمة وتلوح لها الأنوار وتنكشف له المغيبات)[(٣)].

ومن أبرز كتبه التي ذكر فيها أمورا كثيرة تتعلق بالتصوف كتابه لوامع البينات في شرح أسماء الله الحسنى والصفات - كما سبق وأن بينا ذلك عند مؤلفاته - والذي

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٧/ ٢٤٨).

(٢) المصدر نفسه، (١٧/ ٢٤٩ - ٢٥٥)؛ وينظر: أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة: د/ منيف العتيبي، (٤/ ١٤٢٦ وما بعدها).

(٣) معالم أصول الدين، ص١١٢ - ١١٣؛ وينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٦١؛ ومج٦، ج١٢، ص١٣٨.

سار فيه على طريقة الصوفية[(١)] وذلك في ذكر الاسم ومعناه ثم ذكر حال الصوفية والشيوخ مع هذا الاسم ودلالته عندهم، ولما ذكر الدعاء وأنه أعظم مقامات العبودية دلل على ذلك بأدلة منها: (لأن الداعي ما دام يبقى خاطره مشغولا بغير الله فإنه لا يكون دعاؤه خالصا لوجه الله فإذا فني عن الكل وصار مستغرقا في معرفة الأحد امتنع أن يبقى بينه وبين الحق وساطة)[(٢)].

ولقد أطال القول في تفسير (هو) وذكر أن له هيبة عظيمة عند أرباب المكاشفات[(٣)].

كما قسم السالكين إلى الله تعالى إلى درجات[(٤)]، وأوضح أن المريد لا سبيل له إلى الوصول إلى مقامات المكاشفات والهداية إلا إذا اقتدى بشيخ يهديه إلى سواء السبيل[(٥)]، وذكر أن من طرق الصوفية الجذب[(٦)]، والفناء[(٧)]، والكشف[(٨)].

---

(١) لقد سار في هذا الكتاب على طريقة الغزالي والقشيري.
(٢) لوامع البينات، ص٨٥.
(٣) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص٧٩؛ ولوامع البينات، ص١٠١ - ١٠٧.
(٤) ينظر: التفسير الكبير، مج١٦، ج٣٢، ص١١٧؛ وينظر: شرح الإشارات، (٢/ ١٠٠ - ١٢٠).
(٥) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٨٤؛ ومج٨، ج١٥، ص١٠٦، ص١٠٧.
(٦) ينظر: التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص١٥٦؛ ومج١٥، ج٢٩، ص١٤٣.
(٧) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص٧٢؛ وص١٠١، وص١٠٧، وص١٤٧، ومج٣، ج٥، ص٩٩؛ ومج٨، ج١٥، ص١٠٨.
(٨) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٤٧.

وهو يقول عن موسى عليه السلام والخضر - ومعلوم اعتقاد الصوفية في الخضر -: (ثم إن موسى عليه السلام لما كملت مرتبته في علم الشريعة بعثه الله إلى هذا العالم ليعلم موسى عليه السلام أن كمال الدرجة في أن ينتقل الإنسان من علوم الشريعة المبنية على الظواهر إلى علوم الباطن المبنية على الإشراف على البواطن والتطلع على حقائق الأمور)[(١)].

ويقول عن النبي ﷺ: (أن الملائكة أمروا بالسجود لآدم لأجل أن نور محمد ﷺ في جبهة آدم)[(٢)].

ويلتقي الرازي مع الصوفية في التصريح بالجبر في القدر - كما سبق وأن ذكرنا - إذ الصوفية تقول بالجبر في القدر لاستغراقهم في توحيد الربوبية، والرازي يوافقهم في هذا حيث نجده يقول: (إن العارف لا يكون له همة في البحث عن أحوال الخلق، ولا يغضب عند مشاهدة المنكر لعلمه بسر الله في القدر)[(٣)].

وهو يرى أن سماع الآيات له آثاره، بخلاف الأبيات المشتملة على شرح الوصل والهجر، وقد رد على الغزالي الذي يقول إن كثيرا من الناس يظهر عليه الوجد عند سماع الأبيات المشتملة على الوصل والهجر[(٤)].

كما عمد إلى التفسير الإشاري المعروف عند الصوفية عند تفسيره لـ ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ①﴾[(٥)].

---

(١) التفسير الكبير، مج١١، ج٢١، ص١٦٠.
(٢) التفسير الكبير، مج٣، ج٦، ص٢٠٠.
(٣) شرح الإشارات، (٢/ ١٢٣).
(٤) ينظر: التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٦، ص٢٧٢.
(٥) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٧٠.

وقسم العلماء إلى علماء بالظاهر وعلماء بالباطن[١].

ولما كان جل اهتمام الرازي والمتكلمين بتقرير توحيد الربوبية والعناية به وغفلوا عن توحيد الإلهية، وبيان ما يضاده من الشرك، كان من آثار ذلك الغلو في توحيد الربوبية، فالشرك بشتى أنواعه وصوره منتشر بينهم، ولا يوجد عند هؤلاء تحقيق لتوحيد الإلهية[٢].

رجوعه:

أرى لزاما علي في نهاية عرضي لشيء من عقيدة الرازي أن أذكر وأشيد برجوعه إلى مذهب السلف الصالح. فإن هذا من باب الإنصاف للرجل.

فلم يكن الرازي بعيدا عن مذهب السلف، فهو يشير إليه أحيانا لكن ضمن مناقشته الكلامية والفلسفية والملاحظ أن عرضه له كثيرا ما يأتي مشوها[٣].

ولما كان في آخر حياته صرح بأن طريقه القرآن من حيث الجمع بين التنزيه والإثبات، والقول أن الكل عند الله دون اللجوء إلى النزاع والمجادلات هي الأصلح والأقرب لديه، تجد هذا في التفسير الكبير والمطالب العالية.

ففي التفسير الكبير نجده يقول عند تفسير قوله تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦]: (المنهج الحق في الاعتقادات هو الصراط المستقيم وبيانه من وجوه: أن من توغل في التنزيه، فقد وقع في التعطيل ونفي

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص٣؛ وهناك دراسة اهتمت بتصوف الرازي وهي: فخر الدين الرازي والتصوف: د/ أحمد الجزار.

(٢) ينظر: التدمرية: لابن تيمية، ١٨٦ - ١٨٧.

(٣) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٨٣.

الصفات، ومن توغل في الإثبات فقد وقع في التشبيه واثبات الجسمية والمكان، فهما طريقان معوجان، والصراط المستقيم الإقرار الخالي من التشبيه والتعطيل)(١).

وفي المطالب العالية لما ذكر أدلة وجود الله رجح طريق القرآن ثم قال: (... ونختم هذه الفصول بخاتمة عظيمة النفع، وهي أن الدلائل التي ذكرها الحكماء والمتكلمون وإن كانت كاملة قوية، إلا أن هذه الطريقة المذكورة في القرآن عندي أنها أقرب إلى الحق والصواب، وذلك لأن تلك الدلائل حقيقة ولسبب ما فيها من الدقة انفتحت أبواب الشبهات وكثرت السؤالات، وأما الطريق الوارد في القرآن فحاصله راجع إلى طريق واحد، وهو المنع من التعمق، والاحتراز عن فتح باب القيل والقال، وحمل الفهم والعقل على الاستكثار من دلائل العالم الأعلى والأسفل، ومن ترك التعصب ومن جرب مثل تجربتي علم أن الحق ما ذكرته)(٢).

وفي أقسام اللذات قال: (واعلم أني بعد التوغل في هذه المضايق والتعمق في الاستكشافات عن أسرار هذه الحقائق، رأيت الأصوب والأصلح في هذا الباب طريق القرآن العظيم والفرقان الكريم وهو ترك التعمق والاستدلال بأقسام أجسام السموات والأرضين على وجود رب العالمين ثم المبالغة في التعظيم من غير خوض في التفاصيل. فأقرأ في التنزيه قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِىُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾ [محمد: ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١]. وأقرأ في الإثبات قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وقوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]

---

(١) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٨٣؛ وينظر: مج١٤، ج٢٧، ص١٢٢.

(٢) المطالب العالية، (مج١، ج١، ص١٣٩).

وقوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠]، وقوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨]. وفي تنزيهه عما لا ينبغي قوله: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩]. وعلى هذا القانون فقس وختم الكتاب)[١].

وفي وصيته قال: (ولقد اختبرت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة، التي وجدتها في القرآن العظيم)، وقال: (ديني متابعة محمد سيد المرسلين، وكتابي هو القرآن العظيم، وتعويلي في طلب الدين عليهما)[٢].

---

(١) ينظر للنص في: ذم الدنيا: للرازي، (ل/ ٢٥٠/أ)؛ و(ل/ ٥٥٢/أ)، مخطوط؛ وفي درء تعارض العقل: لابن تيمية، (١/ ١٥٩ - ١٦٠)؛ وفي اجتماع الجيوش الإسلامية: لابن القيم، (٢/ ٣٠٥).

(٢) يراجع: المطلب االسادس: وصيته من المبحث الأول: حياته الشخصية.

المطلب الثامن
مكانته العلمية

مما سبق بيانه اتضح لنا أن الرازي متكلم، فيلسوف، طبيب، أصولي، فقيه، مجتهد، مفسر، لُغوي، أديب، بلاغي.

فهو ذو عقلية علمية فائقة، وقد تبوأ مكانة عالية وقدرا عظيما بين الناس لا سيما الملوك والأمراء، فهو محط اهتمام أينما رحل واستقر، فلا يصل إلى قطر إلا وتزاحم الخلق لحضور مجلسه الذي صار مقصدا تشد إليه رحال العلماء على اختلاف مقاصدهم في العلوم والفنون، فكان كل منهم يجد عنده النهاية فيما يرومه منه[١].

إلا أن الآراء تباينت فيه ما بين مؤيد مادح، وناقد قادح، ومدافع عنه منافح، وناقد له جارح.

وهو كما سبق وأن ذكرنا أنه قد انتهى في آخر عمره إلى الحق في الرجوع إلى مذهب السلف الصالح من حيث الجملة، ولكن بقيت المشكلة في مؤلفاته الكلامية والفلسفية التي انتشرت وتلقفها المهتمون بهذه الأمور، لذلك اختلفت أقوال الناس فيه وفي مؤلفاته:

فصاحب طبقات الشافعية الكبرى كال له المدح كيلا بلا حساب، حيث قال عنه: (إمام المتكلمين، ذو الباع الواسع في تعليق العلوم، والاجتماع بالشاسع

(١) ينظر: عيون الأنباء: لابن أبي أصيبعة، (٢/ ٢٣)؛ وفيات الأعيان: لابن خلكان، (٤/ ٢٥١).

من حقائق المنطوق والمفهوم، والارتفاع قدرا على الرفاق، بحر ليس للبحر ما عنده من الجواهر، وحبر سما على السماء وأين للسماء مثل ماله من الزواهر، وروضة علم تستقل الرياض نفسها أن تحاكي ما لديه من الأزاهر، انتظمت بقدره العظيم عقود الملة الإسلامية...، له شعار أوى الأشعري من سنته إلى ركن شديد، واعتزل المعتزلي علما أنه ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد)(١).

كما قيل عنه: (مناقبه أكثر من أن تعد، وفضائله لا تحصى ولا تحد...، فريد عصره، ونسيج وحده، فاق أهل زمانه في علم الكلام والمعقولات وعلم الأوائل)(٢).

واعتبره آخرون مجدد المائة السادسة(٣).

كما قيل عنه: (كان من أفاضل أهل زمانه، (بَذَّ)(٤) القدماء في الفقه وعلم الأصول والكلام والحكمة)(٥).

وقيل عنه: كان أوحد في المعقولات والأصول(٦).

وقيل: كان إمام وقته في العلوم العقلية، أوحد الأئمة في العلوم الشرعية،

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى: للسبكي، (٨/ ٨١ - ٨٥).

(٢) وفيات الأعيان: لابن خلكان، (٤/ ٢٥٠).

(٣) ينظر: طبقات الشافعية: للسبكي، (١/ ٢٠٢)؛ ومفتاح السعادة: لطاش كبري زادة، (٢/ ٢٠٦)؛ وطبقات المفسرين: للداودي، (٢/ ٢١٤).

(٤) بَذَّ: أي غلب وفاق وسبق وكمل. ينظر: تهذيب اللغة: للأزهري، (١/ ٢٩٧)؛ والمعجم الوسيط، (١/ ٤٥).

(٥) أخبار العلماء: للقفطي، ص٢٩١ - ٢٩٢.

(٦) تاريخ ابن الوردي: لابن الوردي، (٢/ ١٢٥).

صاحب المصنفات المشهورة، والفضائل العزيزة المذكورة[١].

كما حظيت كتبه بالثناء، فقيل عنها: (كل كتبه ممتعة، وانتشرت تصانيفه في البلاد، ورزق فيها سعادة عظيمة، فإن الناس اشتغلوا بها ورفضوا كتب المتقدمين)[٢].

وقد التمس له بعض مادحيه العذر في نهجه منهج الفلاسفة، وخلطه علم الكلام بالفلسفة، ودافعوا عنه، فيذكر صاحب كتاب الوافي بالوفيات: (... كان تقي الدين بن دقيق العيد[٣] يقول: فخر الدين وإن كان قد أكثر من إيراد شبه الفلاسفة وملأ بها كتبه فإنه قد زلزل قواعدهم. قلت: الأمر كما قال: لأنه إذا ذكر للفلاسفة أو غيرهم من خصومه شبهة ثم أخذ في نقضها فإما أن يهدمها ويمحقها وإما أن يزلزل أركانها)[٤].

وقال صاحب مفتاح السعادة: (إنما السلف مثل الإمام الغزالي والإمام الرازي مزجوا كتب الكلام بالحكمة لكن للرد كما تراه في تصانيفهم ولا بأس بذلك، بل ذلك إعانة للمسلمين وحفظ لعقائدهم)[٥].

---

(١) طبقات المفسرين: للداودي، (٢/ ٢١٤).

(٢) وفيات الأعيان: لابن خلكان، (٤/ ٢٤٩)؛ وينظر: الوافي بالوفيات: للصفدي، (٤/ ١٧٦)؛ وطبقات الشافعية: للسبكي، (٨/ ٨٦).

(٣) ابن دقيق العيد محمد بن علي بن وهب القشيري، تقي الدين، أبو الفتح المصري، الفقيه، المحدث، المجتهد، له مصنفات مفيدة، توفي سنة اثنتين وسبع مئة. ينظر: البداية والنهاية: لابن كثير، (مج٧، ج١٤، ص٢٨ - ٢٩)؛ والدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة: لابن حجر، (٤/ ٢١٠).

(٤) الوافي بالوفيات: للصفدي، (٤/ ١٧٧).

(٥) مفتاح السعادة: لطاش كبري زادة، (١/ ٣١).

أما الذين انتقدوه فكثير جدا.

فانشغاله بكتب الفلاسفة كان مثار انتقاد وانتقاص لدى الكثيرين.

جاء عن ابن جبير[(١)] أنه قال: (ثم دخلت الري فوجدت ابن خطيبها قد التفت عن السنة وشغلهم بكتب ابن سينا)[(٢)].

وقال عنه شارح أم البراهين: (وليحذر المبتدي جهده أن يأخذ أصول دينه من الكتب التي حشيت بكلام الفلاسفة وأرواح مؤلفيها بنقل هوسهم وما هو كفر صراح من عقائدهم التي ستروا نجاستها بما ينبههم على كثير من اصطلاحاتهم وعباراتهم التي أكثروها أسماء بلا مسميات، وذلك ككتب الإمام الفخر في علم الكلام...، وقل أن يفلح من أولع بصحبة كلام الفلاسفة)[(٣)].

أما صاحب نزهة الأرواح فقد نقده نقدا نقده لاذعا من منطلق فلسفي إشراقي[(٤)]:

---

(١) ابن جبير أبو الحسين محمد بن أحمد بن جبير، الكتاني البلنسي الشاطبي، الكاتب، المقرئ، البليغ، عني بالآداب، وبرع في النظم والنثر، له ثلاث رحلات إلى المشرق، مات بالاسكندرية في شعبان سنة أربع عشرة وست مئة. ينظر: سير أعلام النبلاء: للذهبي، (٢٢/ ٤٥ - ٤٧، (٣٢)؛ وغاية النهاية: لابن الجزري، (٢/ ٦٠).

(٢) الوافي بالوفيات: للصفدي، (٤/ ١٧٧).

(٣) شرح أم البراهين: للسنوسي، ص٧٠ - ٧١؛ وشرح السنوسية الكبرى، ص٤١.

(٤) الفلسفة الإشراقية: هي التي تدعي أن وسيلة المعرفة الكشف والإيحاء، وأن المعرفة والعلم تقذف في النفس بسبب طول المجاهدة الروحية، إذ يحصل بذلك فيض وإشراق إلهي، وهي أشبه ما تكون بالبوذية في رياضة النفس وحملها على المكاره؛ وهي تجمع بين الفلسفة والتصوف، وكان على رأسها السهروردي المقتول سنة ٥٨٧هـ، وأشهر كتبه كتاب حكمة الإشراف الذي شرحه الشهرزوري - محمد بن محمود -. ينظر في نشأة فلسفة الإشراق وترجمة الشهرزوري: مقدمة تحقيق نزهة الأرواح، (١/ د)؛ وأصول الفلسفة =

(له مصنفات في أكثر العلوم إلا أنه لا يذكر في زمرة الحكماء المحققين، ولا يعد من الرعيل الأول من المدققين، أورد على الحكماء شكوكا وشبها كثيرة وما قدر أن يتخلص منها، وأكثر من جاء بعده ضل بسببها، وما قدر على التخلص منها)[١].

ويقول عنه أيضًا: (شيخ مسكين، متحير في مذاهبه التي يتخبط فيها خبط عشواء)[٢].

وقال عنه ابن تيمية: (وهو متناقض في عامة ما يقوله يقرر هنا شيئا ثم ينقضه في موضع آخر، لأن المواد العقلية التي كان ينظر فيها من كلام أهل الكلام المبتدع المذموم عند السلف، ومن كلام الفلاسفة الخارجين عن الملة يشتمل على كلام باطل كلام هؤلاء وكلام هؤلاء فيقرر كلام طائفة بما يقرر به ثم ينقضه في موضع آخر بما ينقض به)[٣].

ويقول: (ابن الخطيب فكثير الاضطراب جدا. لا يستقر على حال وإنما هو

= الإشراقية: محمد أبوريان؛ وفرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها: د/ غالب عواجي، (٢/ ٧٤٤)؛ وينظر في أثر العقائد الهندية على الصوفية في: تحقيق ما للهند من مقبولة في العقل أو مرذولة: للبيروني، ص٢٥ - ٢٦؛ والبدء والتأريخ: للمطهر المقدسي، (١/ ١٩٨)؛ والحياة الروحية في الإسلام: محمد مصطفى حلمي، ص٣١؛ والتصوف الثورة الروحية في الإسلام: أبو العلا عفيفي، ص٧٧ - ٧٨؛ والفلسفات الهندية: د/ علي زيعور، ص٣٤١؛ وص٤٨٢ - ٤٨٦؛ ونشأة الفكر الفلسفي: د/ علي سامي النشار، (٢١٩ - ٢٢٢).

(١) نزهة الأرواح: للشهرزوري، (١/ ١٤٤).

(٢) نفس المرجع، (١/ ١٤٦).

(٣) شرح حديث النزول: لابن تيمية، ص٤٤١.

بحث جدل، بمنزلة الذي يطلب ولم يهتدِ إلى مطلوبه، بخلاف أبي حامد فإنه كان يستقر كثيرا)[(١)].

وقال عنه صاحب ميزان الاعتدال: (له تشكيكات على مسائل من دعائم الدين تورث حيرة نسأل الله أن يثبت الإيمان في قلوبنا)[(٢)].

وعيب عليه أنه يورد شبه الخصوم بالتمام ولا يستوفي الإجابة عليها[(٣)].

والاضطراب والتناقض ملاحظ عليه في التفسير الكبير عند كثير من آيات العقيدة لاسيما آيات الصفات، وسيتضح هذا جليا أثناء البحث في موقفه من آيات الصفات، وسيأتي في موضعه.

ومما يجدر التنبيه عليه هنا أن بعض الباحثين يعتبر تناقض الرازي في منهجه تطورا في فكره، وأنه مر بمراحل عديدة[(٤)].

وحقيقة الأمر أن منهج الرازي لم يمر بتطور، ومراحل عديدة، إنما هو تناقض، ويؤكد ما ذكرته ما يلي:

(١) أن التطور هو الانتقال من طور إلى آخر[(٥)]، وهو إنما يكون في الآراء والأفكار، ولو كان الرازي أشعريا في أول أمره، ثم تحول إلى الفلسفة، ورد

---

(١) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٥٥).
(٢) ميزان الاعتدال: للذهبي، (٣/ ٣٤٠).
(٣) ينظر: ذيل الروضتين: لابن أبي شامة، ص٦٨؛ وأخبار الحكماء: للقفطي، ص٢٩١؛ والإكسير في علم التفسير: للطوفي، ص٢٦؛ ولسان الميزان: لابن حجر، (٤/ ٤٩٨ - ٥٠١).
(٤) ينظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: د/ محمد صالح الزركان، ص٦١٨.
(٥) ينظر: المعجم الفلسفي: جميل صليبيا، (١/ ٩٣).

على الأشاعرة، أو بالعكس لكان هذا تطورا واضحا، ولكن من خلال تتبع مؤلفاته يتبن أنه ألف في وقت مبكر كتبا فلسفية وأشعرية، وكذا في وسط حياته، ومثله في آخر حياته.

بل إن الكتاب الواحد من كتبه المتقدمة يوافق بعض آراء الفلاسفة ثم يصفها بأنها خرافات، وأنه لا يقبل مقالات الأولين[(١)]، فكيف يقال: إنه في أول أطواره كان أرسطيا مشائيا، وإن كتابه «**المباحث المشرقية**» يمثل هذه المرحلة؟!

(٢) إن المتتبع لكلام الرازي وآرائه يجده يتناقض في الكتاب الواحد من كتبه، فعلى سبيل المثال: يثبت الرازي في كتابه نهاية العقول صفتي السمع والبصر لله تعالى بالأدلة النقلية دون العقلية، بل ويرى أن ما ذكره الأشاعرة من أدلة عقلية لإثبات صفتي السمع والبصر لله تعالى أدلة ضعيفة[(٢)]، بينما قد صرح في أول الكتاب أن الأدلة النقلية ظنية ولا تفيد القطع، وأن الأخذ بظواهر النصوص في المسائل القطعية غير جائز، وأن العقل إذا تعارض مع النقل وجب تقديم العقل[(٣)].

وسيأتي في مباحث الصفات الإلهية مزيد إيضاح لتناقض الرازي.

فهل يقال في مثل هذا: إن مذهبه قد تطور؟

(٣) أن الرازي حينما ألف في الفلسفة كان هدفه الرد على الفلاسفة من منطلق مذهبه الأشعري، إلا أنه حينما خاض في هذه الأمور، اجتهد في عرض مذاهبهم

---

(١) ينظر: المباحث المشرقية، (٢/ ٥٠٧).

(٢) ينظر: (ل/ ٥٢/ أ).

(٣) ينظر: (ل: ٩/أ - ب).

وأقوالهم وحججهم بأسلوبه، وفي أثناء عرضه ومناقشته للفلاسفة وافقهم في بعض أقوالهم.

فلم يكن الرازي في وقت من الأوقات فلسفيا محضا وخالصا حتى يقال: إن مذهبه تطور؟

فالرازي متناقض مضطرب بين مذهب المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة، فهو يميل إلى المتكلمين تارة، وإلى المتفلسفة أخرى، وثالثة يقف ويحتار(١).

تنبيه: ونحن نسير في طيات هذا البحث، لنتذكر دوما أن الرازي كثير الاضطراب والشك والحيرة، يخالف مذهبه الأشعري، متأثر بالفلاسفة، يميل إلى المعتزلة، وأنه رجع إلى مذهب السلف الصالح في آخر حياته.

---

(١) ينظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة: د/ عبدالرحمن المحمود، (٢/ ٦٥٨ - ٦٦٢)؛ وآراء فخر الدين الرازي في النبوة: أ/ أحلام الوادي، ص١٢٣ - ١٢٩.

الفصل الثاني

تَفْسِيرُ الْفَخْرُ الرَّازِي

ويشتمل على ثمانية مباحث:

المبحث الأول: اسمه ونسبته وتوثيقه.

المبحث الثاني: سبب تأليف الكتاب.

المبحث الثالث: موضوع الكتاب.

المبحث الرابع: طريقة تفسيره ومنهجه.

المبحث الخامس: المصادر التي اعتمد عليها الرازي في تفسيره

المبحث السادس: قيمته العلمية.

المبحث السابع: المآخذ عليه.

المبحث الثامن: أقوال العلماء فيه.

المبحث الأول
اسمه ونسبته وتوثيقه

عند إرادة توثيق أي كتاب من الكتب والتأكد من صحة نسبته إلى مؤلفه لا بد من إثبات أمرين:

١ - إثبات أن لذلك العالم كتابا بهذا الاسم.

٢ - إثبات أن هذا الكتاب المراد توثيقه هو ذلك الكتاب الموسوم بذلك الاسم(١).

وقد لا يجد الباحث كبير عناء لإثبات هذين الأمرين بالنسبة للرازي وكتابه التفسير الكبير، لذا سأفصل القول في هذا المبحث على ضوء هذين الأمرين، في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول
اسم الكتاب

إن أغلب من ترجم للرازي وعدّ كتبه أو اعتنى بذكر المؤلفين والمصنفات عدّ كتاب التفسير من كتبه(٢)، بل إن المصنفين في طبقات المفسرين عدوا الرازي

---

(١) ينظر: الشريعة: للآجري، (١/ ١٨١)، قسم الدراسة لفضيلة الشيخ العلامة د/ عبدالله الدميجي.

(٢) ينظر: وفيات الأعيان: لابن خلكان، (٤/ ٢٤٩)؛ والوافي بالوفيات: للصفدي، (٤/ ١٧٩)؛ وطبقات الشافعية: للسبكي، (٨/ ٨٧)؛ وطبقات الفقهاء الشافعيين: لابن كثير، (٢/ ٧٧٨)؛ ولسان الميزان: للذهبي، (٤/ ٤٩٩)؛ ومعجم المؤلفين: عمر =

مفسرا وله مصنف في التفسير[١]، وهذا يؤكد لنا بأن الرازي صنف كتابا في التفسير، إلا أن الرازي لم يسمِ تفسيره بالتفسير الكبير، أو بمفاتيح الغيب كعادته في كثير من كتبه، أو كما هي عادة مصنفي الكتب المطولة.

ومن كتبه في علم التفسير ما يلي:

* التفسير الكبير، أو مفاتيح الغيب[٢]، مطبوع[٣]، ولقد استقى البحث منه مادته العلمية لعرض موقف الرازي من آيات الصفات، لنقده على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة؛ وهناك مخطوط للتفسير في مكتبة الحرم المكي الشريف، يقع في جزأين، تحصلت على صورة منه مصورة على (C. D).

* تفسير القرآن الصغير أسماه أسرار التنزيل وأنوار التأويل[٤]، وهو

= كحالة، (١١/ ٧٩)؛ وهدية العارفين: إسماعيل باشا، (٢/ ١٠٨)؛ والإعلام: للزركلي، (٦/ ٣١٣)؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (٥/ ٢١).

(١) ينظر: طبقات المفسرين: للسيوطي، ص١١٥؛ وطبقات المفسرين: للداودي، (٢/ ٢١٦)؛ وطبقات المفسرين: للأدنه وي، ص٢١٤.

(٢) تسمية التفسير الكبير بمفاتيح الغيب تسمية غير جائزة، لأن ذلك يوهم المشاركة فيما عند الله تعالى، قال تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: ٥٩]، وعليه فلا بد من تجنب مثل هذه التسميات، وما شاكلها من الموهمات. ينظر: لحن العوام فيما يتعلق من بعلم الكلام: لأبي علي عمر السُّكُوني، ص٢٠٨ - ٢٠٩؛ ومعجم المناهي اللفظية: للشيخ بكر أبو زيد، ص٥٢٥.

(٣) الطبعة التي اعتمدت عليها في بحثي هي طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، وهي تقع في ستة عشر مجلدا، كل مجلد يحوي جزأين، فحوت اثنين وثلاثين جزءً.

(٤) ينظر: الوافي بالوفيات: للصفدي، (٤/ ٢٥٥)؛ وهدية العارفين: لإسماعيل باشا، (٢/ ١٠٧)؛ وكشف الظنون: لحاجي خليفة، (١/ ٨٣).

مخطوط، وقد سبق الحديث عنه[١].

* تفسير سورة البقرة على الوجه العقلي لا النقلي[٢].

* تفسير سورة الفاتحة، أو مفاتيح العلوم[٣].

* تفسير سورة الإخلاص[٤].

ولقد انفرد صاحب روضات الجنات بأن عد للرازي في التفسير ثلاثة كتب كبير ووسط وصغير[٥].

والرازي لم يعرف له إلا التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، وآخر صغير هو أسرار التنزيل، أما التفسير الوسط فلم أقف على من ذكره سوى صاحب روضات الجنات[٦].

---

(١) يراجع: المطلب الخامس: ثقافته وشيء من مؤلفاته، من المبحث الثالث: حياة الرازي العلمية.

(٢) ينظر: الوافي بالوفيات: للصفدي، (٤/ ٢٥٥)؛ وعيون الإنباء: لابن أبي أصيبعة، (٢/ ٢٩).

(٣) ينظر: وفيات الأعيان: لابن خلكان، (٣/ ٣٨١)؛ وعيون الإنباء: لابن أبي أصيبعة، (٢/ ٢٩)؛ ومرآة الجنان: لليافعي، (٤/ ٧)؛ وتأريخ الإسلام: للذهبي، (٢٨/ ١٥٥)؛ وكشف الظنون: لحاجي خليفة، (١/ ٤٥٤)؛ وهدية العارفين: لإسماعيل باشا، (٢/ ١٠٧)؛ وله نسخة خطية في بغداد، الأوقاف، ٢٣١٦ - ٢٣١٧.

(٤) ينظر: كشف الظنون: لحاجي خليفة، (١/ ٤٤٩)؛ وهدية العارفين: لإسماعيل باشا، (٢/ ١٠٧)؛ له نسخة في استانبول، بشير آغا، (١٧٢)؛ وأخرى في المكتبة الأهلية في باريس، ٤٥٧٧ - ١٤؛ ينظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية: د/ محمد الزركان، ص٦٢ - ٦٥.

(٥) ينظر: روضات الجنات: للخونساري، (٨/ ٣٣).

(٦) ينظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: د/ محمد الزركان، ص١١٩ - ١٢٠.

المطلب الثاني
توثيق الكتاب

هناك أدلة وشواهد كثيرة تؤكد نسبة إثبات كتاب التفسير الكبير للرازي، وإليك شيئا منها:

١- إحالة الرازي عليه في كثير من مصنفاته، يقول في كتابه معالم أصول الفقه: (واعلم أنا بينا في التفسير الكبير أن أكثر ما يدعى فيه أنه نسخ فإنه يصح حمله...)(١)، ويقول في أساس التقديس: (الوجه الخامس: وهو أقوى من كل ما سبق: أنا ذكرنا في التفسير الكبير أن قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةٗ﴾ [البقرة: ٢٠٨] إنما أنزل في حق اليهود،...)(٢).

٢- إحالات الرازي في تفسيره على كثير من مصنفاته، منها المحصول في علم الأصول(٣)، لوامع البينات في تفسير الأسماء والصفات(٤)، الأربعين في أصول الدين(٥)، وتأسيس التقديس(٦)، ولباب الإشارات(٧).

---

(١) المعالم، (٢/ ٩٥).
(٢) أساس التقديس، ص١٠٦ - ١٠٧.
(٣) ينظر: التفسير الكبير، مج١١، ج٢٢، ص١٧٠؛ ومج١٥، ج٣٠، ص١٨٦.
(٤) ينظر: التفسير الكبير، مج٢، ج٣، ص٢٢٩؛ ومج٣، ج٥، ص١٤؛ ومج٦، ج١١، ص٤٣ - ٤٤؛ ومج٨، ج١٦، ص٢٢٧؛ ومج١١، ج٢٢، ص٩١، ص١٩٦؛ ومج١٢، ج٢٣، ص٩٤؛ ومج١٥، ج٢٩، ص٢٨١.
(٥) ينظر: التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ص١١٤.
(٦) ينظر: التفسير الكبير، مج١١، ج٢٢، ص٧؛ ومج١٤، ج٢٧، ص١٦.
(٧) ينظر: التفسير الكبير، مج١٦، ج٣١، ص١٧٧.

٣- تصريحه في التفسير بالسماع من والده[١].

٤- ذكر الرازي أنه فقد ولده، وهو يصف حزنه عليه، في مواطن من تفسيره[٢].

٥- تصريح الرازي باسمه في مواطن من تفسيره[٣].

٦- نقول كثير ممن جاء بعد الرازي عن تفسيره، والإحالة عليه، إما تقريرا لكلامه، أو نقدا له. وسيأتي الحديث مفصلا عند أثر التفسير.

٧- اختصار التفسير الكبير، ومن اختصره أشار بأنه للرازي، وسيأتي الحديث عن مختصراته عند أثر التفسير.

لعل هذه الأدلة والشواهد كافية في توثيق كتاب التفسير الكبير إلى الرازي.

بقيت مسألة شغلت العلماء قديما وحديثا، ألا وهي هل أتم الرازي تفسيره أم لا؟ وإذا لم يتمه فمن الذي أتمه؟ وإن كان قد أتمه، فبماذا تفسر تلك العبارات الموجودة في طيات التفسير والتي تنبئك بأن هناك من أتم التفسير أو علق عليه؟.

---

(١) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٠١؛ ومج٤، ج٢٧، ص٤٧؛ ومج٦، ج١٢، ص١٣٧؛ ومج ٧، ج ١٣، ص ٤٢؛ وص ١٢٣؛ وص٢٠١؛ ومج٨، ج١٦، ص٦٥؛ ومج ٩، ج ١٧، ص ١٨٣؛ ومج ١٠، ج ١٩، ص ١٦؛ وج٢٠، ص١٤٦؛ ومج١٣، ج٢٦، ص٢٤٧؛ ومج١٥، ج٢٩، ص١٨٦.

(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج٩، ج١٧، ص١٧٦؛ وج١٨، ص٨٢، وص٢٢٩، ومج١٠، ج١٩، ص٧١.

(٣) ينظر: التفسير الكبير، مج٥، ج١٠، ص٦٩؛ ومج٧، ج١٣، ص٨٠؛ وج١٤، ص٢١٦؛ ومج٨، ج١٥، ص٢١٤؛ ومج٩، ج١٧، ص١٨٤؛ وج١٨، ص٢٢؛ ومج١٠، ج١٩، ص١٥٠؛ ومج١٤، ج٢٧، ص٢٤.

إن الإجابة على هذه التساؤلات التي تدور في خلد الكثيرين صوب تفسير الرازي كانت بعد قراءة التفسير الكبير من ألفه إلى يائه، قراءة جرد وتتبع أكثر من مرة، ومن ثم التوصل إلى نتائج علها تساعد في الإجابة على التساؤلات.

١ - أن الرازي أتم التفسير كاملا إملاء، وأتم كتابته في مسودات كما هي عادة كثير من المصنفين، لا سيما مصنفو الكتب المطولة، ودليل ذلك أن هناك من ترجم للرازي وقال: بأنه اطلع على تفسير القرآن بخطه الدقيق، ولم يشر إلى أن الرازي لم يتمه[(١)]، ومما يؤكد أن خط الرازي وصف بالدقة ما جاء في تفسيره والذي قد يكون تعليقا من أحد تلامذته الذين كانوا يكتبون عنه، (رأيت بخط المصنف الدقيق...)[(٢)] فاتفق قول المترجم والناسخ أو الكاتب عن الرازي بأن خطه دقيق.

٢ - أن الرازي لم يفسر القرآن مرتبا، بدليل إحالاته في سور متقدمة على متأخرة، والعكس، ولعل السبب في أن الرازي لم يفسر القرآن مرتبا أن الرازي أملى تفسيره إملاءً؛ والإحالات كافية في إثبات أن الرازي أتم التفسير كاملا، وعله أن يكون أملاه إملاءً، وقد يكون بدأ في كتابة شيء من تفسيره مبيضا من المسودات كما هي عادة المصنفين لاسيما مصنفو الكتب المطولة، إلا أنه لم يتم كتابته مبيضا، أو يكون أتم كتابة التفسير في مسودات كعادة كثير من المؤلفين، وحينما أراد تبيضها وافته المنية، وقد يكون فقد شيئا منه كما فقد العديد من المخطوطات، فأكمل النقص بعض تلامذته دون أن يشير إلى

---

(١) ينظر: عيون الإنباء: لابن أبي أصيبعة، (٢/ ٢٩)، مع العلم أنه أشار في ترجمة شمس الدين أحمد بن خليل الخوي أن له تتمة تفسير القرآن لابن خطيب الري، (٢/ ١٧١)، وقد تكون هذه التتمة لما فقد من التفسير الكبير، أو لنسخة أحد تلامذة الرازي.

(٢) التفسير الكبير، مج٩، ج١٨، ص٨٢.

ذلك، وكان هذا الإكمال من التلامذة مما أملاه عليهم الرازي، أو مما كتبوه عنه.

يؤكد هذا ما وجدته من عبارات توضح أن هناك من تلامذة الرازي من كان يكتب عنه، إليك شيئا منها: (قال المصنف رضي الله عنه: أقول:...)[(١)]؛ و(قال شيخنا ومولانا خاتمة المحققين والمجتهدين رضي الله عنه:...)[(٢)]؛ و(وقد وجد بخط المصنف رضي الله عنه في النسخة المنتقل منها...)[(٣)]؛ و(واستحسنه فخر الدين الرازي رحمه الله سمعته يترحم عليه، أي على الغزالي)[(٤)]؛ و(وشيء من هذا رأيته في كلام الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله بعد ما فرغت من كتابة هذا مما وافق خاطري خاطره...)[(٥)]، (المسألة الأولى: مسألة أصولية ذكرها الرازي...)[(٦)] وهذه تعليقات متناثرة من بعض تلامذة الرازي أضيفت إلى المتن، أو كتبت في الحاشية، ودخلت في المتن أثناء استنساخه، أو يكون هناك سقط ونقص أكمله بعض تلامذة الرازي دون إشارة منهم إلى ذلك.

٣ - تصريح الرازي بصديقه الملك سام بن محمد[(٧)]، ومن نسب إليهما أنهما أتما التفسير لم يعرف عنهما الاجتماع بالملك سام ولا صحبته.

---

(١) التفسير الكبير، مج ٤، ج ٨، ص ١٦٢؛ ومج ٨، ج ١٦، ص ١١؛ وص ٤٢، وص ٥٧، وص ٩٠، وص ١٠٦، وص ١١١، ومج ١٤، ج ٢٧، ص ٢٤٥؛ وج ٢٨، ص ٣٦، وص ١٠٩.

(٢) التفسير الكبير، مج٨، ج١٦، ص٣٧، وص٤٣؛ ومج١٤، ج٢٧، ص٢٣٥.

(٣) التفسير الكبير، مج٩، ج١٨، ص٨٢.

(٤) التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٦، ص١١٣.

(٥) التفسير الكبير، مج١٥، ج٢٩، ص١٥٥. والنص موجود في المخطوط (ج٢/ ل٦٤٩/ ب) (٧٨٩).

(٦) التفسير الكبير، مج١٥، ج٢٩، ص١٥٦.

(٧) ينظر: التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص١٦٣.

٤ - إن القارئ بدقة للتفسير برمته من ألفه إلى يائه، والمتتبع لتفسير الرازي يجد توافقا تاما في المصطلحات التي يسير عليها الرازي، وتوافقا تاما في أسلوبه الكتابي وأسلوبه في البدء والختام، واعتماده على نفس المصادر، وترجيح الآراء بنفس المعيار، واتجاهه في اختيار العقائد ودفع الشبهات، إلا أن هناك ملحوظات على المجلد الثالث عشر بجزأيه من أهمها:

١) عند إحالة الرازي على الكشاف يقول: قال الزمخشري، وهذا لم يعهد من الرازي فيما سبق من الأجزاء، حيث جرت عادته في الأجزاء المتقدمة أن يقول: قال صاحب الكشاف(١)، أو ينقل عنه دون تصريح.

٢) يغلب على هذا الجزء عبارات السجع(٢)، وهذا الأسلوب لم يعهد من الرازي فيما سبق من أجزاء لكل قارئ للتفسير الكبير.

٣) يوجد حديثين بإسنادهما(٣)، وهذا لم يعهد من الرازي فيما سبق من ذكر الأحاديث والآثار، إضافة إلى أن من روي عنهم هم متأخرون عن الرازي(٤).

وليعلم أن هذا تدخل من تلامذة الرازي الذين كانوا يكتبون عنه في نسخهم الخاصة بهم، ومن جاء من بعدهم من النساخ نسخ العبارة دون أن يشير إلى

---

(١) ينظر: التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٨، ص١٢٢؛ وص١٦٧، وص٢٩٢، ومج١٥، ج٢٩، ص٥، ص٧٩، ص١٣٣، ص١٦٩، ص٢٠٠.

(٢) التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٥، ص١٠٤؛ وص٢٧٠، وج٢٦، ص١١٠، ومج١٤، ج٢٨، ص٢٥٥.

(٣) التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٥، ص١٠٥؛ وص٢٤١.

(٤) ينظر: بحث حول تفسير الرازي: عبدالرحمن المعلمي، ص١١٩ - ١٢١؛ والنحو واتجاه المفسرين فيه: د/ رفيدة، ص٣٨١.

شيء من هذا، وكل من نسخ التفسير فيما بعد نسخه على هذا الوضع.

ولو أضفنا هذه الأسباب إلى ما سبق ذكره من الأدلة والشواهد التي تؤكد نسبة إثبات الكتاب للرازي لكان في هذا كفاية على أن الرازي أتم تفسيره كاملا.

ويمكننا أن نوجه ما وجد من عبارات في تفسير سورة يس المشكك في نسبتها إلى الرازي: (واستحسنه فخر الدين الرازي رحمه الله سمعته يترحم عليه، أي على الغزالي)، وفي تفسير سورة الواقعة: (وشيء من هذا رأيته في كلام الإمام فخر الدين الرازي...)، و(المسألة الأولى: مسألة أصولية ذكرها الرازي...) من أن هذا تدخل من التلامذة الذين يكتبون عن الرازي، ومن جاء بعدهم من النساخ أضافها دون إشارة إلى هذا، أو أنها تكون كتبت في الهامش فأثبتها الناسخ في المتن، لأن من يقرأ تفسير سورة يس يجد فيها أن الرازي يحيل على تفسير سورة الأنعام وهي متقدمة ولا يشك أحد في أنها من صنيع الرازي[١]، كما أحال في تفسير سورة الكهف وهي متقدمة إلى سورة يس[٢]، وأحال أيضًا في هذه السورة إلى كتبه العقلية[٣]، وكذلك من يقرأ تفسير سورة الواقعة يجد فيها أن الرازي قد أحال في هذه السورة إلى سور متقدمة[٤]، وإلى سور متأخرة[٥] لا يشك أحد في صحة نسبة تفسيرها للرازي.

---

(١) أحال في تفسير سورة يس إلى الأنعام، ينظر: التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٦، ص٦٧.

(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج١١، ج٢١، ص١٢٦.

(٣) ينظر: التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٦، ص٨٠.

(٤) أحال إلى تفسير سورة الصافات، ينظر: التفسير الكبير، مج١٥، ج٢٩، ص١٥٢؛ وص١٧٢، وإلى سورة يس ص١٨٤.

(٥) أحال إلى تفسير سورة الملك، ينظر: التفسير الكبير، مج١٥، ج٢٩، ١٧٧؛ وإلى سورة الإخلاص، ص١٨٦.

المطلب الثالث
تأريخ تأليفه

ألف الرازي تفسيره في فترة ممتدة من عمره قاربت التسع سنوات، ما بين سنة ٥٩٤[١] - ٦٠٣هـ[٢].

وذلك وفق التواريخ التي كان يثبتها عند نهاية تفسير أكثر السور[٣]، أو يذكرها أثناء تفسيره[٤].

فأول تأريخ أثبته في نهاية تفسيره لسورة البقرة، حيث يقول: (وقد تم يوم

---

(١) ذهب كثير ممن تكلم على تفسير الرازي أنه بدأ فيه عام٥٩٥هـ، وهذا ما أثبته في نهاية تفسيره لسورة آل عمران، وأن الرازي لم يثبت لسورة البقرة تأريخا. ينظر: الرازي مفسر: د/ محسن عبد الحميد، (١/ ٥١)؛ وهذا هو الموجود في المطبوع، وما وجد في المخطوط أثبت خلاف ذلك، وينظر: بحث حول تفسير الرازي: عبدالرحمن المعلمي ص١٠٩.

(٢) ذهب الفاضل بن عاشور إلى أن آخر تأريخ للتفسير الكبير هو سنة٦٠١هـ، ينظر التفسير ورجاله، ص٩٠، وهذا مخالف للموجود في التفسير المطبوع.

(٣) ينظر: التفسير الكبير، مج٥، ج٩، ص١٥٦. ومج٦، ج١١، ص١٢٣. ومج٨، ج١٥، ص٢١٤. ومج١٠، ج١٩، ص١٦١. ومج٩، ج١٧، ص١٧٦. ومج٩، ج١٨، ص٨٢. مج٨، ج١٦، ص٢٣٩. مج١٠، ج٢٠، ص٥١-٥٢. مج١١، ج٢١، ص٧٢. مج١١، ج٢١، ص١٧٧. مج١٣، ج٢٦، ص١٧٣. مج١٣، ج٢٦، ص٢٣٦. مج١٤، ج٢٧، ص٢٤. مج١٤، ج٢٧، ص٩٢. مج١٤، ج٢٧، ص١٤٠. مج١٤، ج٢٧، ص١٩١. مج١٤، ج٢٧، ص٢٣٥. مج١٤، ج٢٧، ص٢٥٥. مج١٤، ج٢٧، ص٢٧٥. مج١٤، ج٢٨، ص١٠٩.

(٤) ينظر: التفسير الكبير، مج١٠، ج١٩، ص٧١. مج١٠، ج١٩، ص١٥٠.

الخميس في المعسكر المتاخم في للقرية... سنة أربع وتسعين وخمس مئة...)[١].

وآخر تأريخ أثبته في نهاية تفسيره لسورة الأحقاف، يوم الأربعاء العشرون من ذي الحجة سنة ثلاث وست مئة[٢].

ومن خلال ما سبق ذكره من تواريخ أثبتها الرازي في نهاية بعض تفسير سور القرآن الكريم، يتضح ما يلي:

١) لا يمكن تحديد تأريخ بدء الرازي لكتابة التفسير، لأنه كتب تفسيره الضخم لسورة الفاتحة مستقلا عن بقية أجزاء التفسير، ثم أضيف فيما بعد إليه. وأن أول تأريخ أرخه هو تأريخه لسورة البقرة، حيث انتهى من تفسيرها في ٥٩٤هـ.

٢) يظهر من خلال التواريخ الموجودة في نهاية بعض السور أن الرازي لم يفسر جميع القرآن مرة واحدة، وأنه لم يراعِ ترتيب السور سابقها ولاحقها حسب المصحف.

فالرازي لم يفسر القرآن على ترتيبه المعروف، ويؤكد هذا الأمر إحالاته في سور متقدمة على المتأخرة[٣]، . . . .

---

(١) ينظر: (ج١/ل٤٠٢/ب)، (٢٠٢)، من التفسير المخطوط، وهو غير موجود في المطبوع.

(٢) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٨، ص٣٨.

(٣) ينظر: التفسير الكبير، حيث أحال في تفسير الفاتحة إلى الأعراف: مج١، ج١، ص٢١٥ - ٢١٦؛ وأحال في سورة البقرة: مج١، ج٢، ص٥٣، إلى الشعراء؛ وينظر، مج٤، ج٧، ص١٢٣؛ وأحال في البقرة إلى الحج، مج٢، ج٣، ص١٠ - ١١؛ وأحال في البقرة إلى الأنعام، مج٢، ج٤، ص١٠١؛ وأحال في البقرة إلى الأنبياء، مج٢، ج٤، ص١٧٢؛ وأحال في البقرة إلى البروج، مج٣، ج٥، ص١٧٥؛ وأحال في البقرة إلى الصافات، والذاريات، والمرسلات، مج٤، ج٧، ص١٣٢؛ وأحال في آل عمران إلى الكهف، مج٤، ج٨، ص٣٣؛ وإلى الإسراء، مج٤، ج٨، ص١٤٨؛ وأحال في الإسراء =

وفي المتأخرة على المتقدمة[١].

وبناءً على هذا لا يكون ما جاء من كلام الرازي في تفسيره للأجزاء الأخيرة ناسخا لما تقدم من الأجزاء الأول[٢].

= إلى الشعراء، مج١١، ج٢١، ص٥٥؛ وأحال في طه على الفاتحة، مج١١، ج٢٢، ص١٣؛ وأحال في الشورى على الأعلى، مج١٤، ج٢٧؛ ص١٤٢؛ إلى غير ذلك من الإحالات التي جمعتها من خلال قراءتي للتفسير الكبير، ونظرا لكثرتها اكتفيت بذكر أمثلة على ذلك.

(١) ينظر التفسير الكبير، حيث أحال في البقرة إلى الفاتحة، مج١، ج٢، ص٩٦؛ ومج٢، ج٣، ص٢٣٤؛ وأحال في تفسير آل عمران إلى البقرة، مج٤، ج٧، ص١٥٢؛ ينظر: مج٤، ج٨، ص٤٤؛ وص٤٧؛ وص٥٣، وص١٠٥؛ وأحال في الإسراء إلى الأعراف مج١١، ج٢١، ص٧٠؛ وفي الكهف إلى الأعراف، مج١١، ج٢١، ص٧٩؛ وإلى آل عمران، ص٨٥؛ وأحال في طه إلى البقرة، مج١١، ج٢٢، ص٦٨؛ وأحال في المؤمنون إلى البقرة، مج١٢، ج٢٣، ص١٨؛ وفي الحج إلى البقرة والأنعام، مج١٢، ج٢٣، ص١٨، وص٦٩؛ وأحال في الزخرف إلى الأنعام، مج١٤، ج٢٧، ص٢٠٥؛ وفي الجاثية إلى الأنعام ص٢٥٧؛ وإلى الأعراف، ص٢٦٦؛ وفي الرحمن إلى الفاتحة مج١٥، ج٢٩، ص٨٣ - ٨٤؛ وفي الواقعة إلى الصافات، ص١٧٢؛ وإلى الملك، ص١٧٧؛ وإلى الإخلاص، ص١٨٦؛ وفي الملك إلى الفرقان، ج٣٠، ص٥٢؛ وفي القلم إلى البقرة، ص٧٧؛ وفي العصر إلى الأنعام، مج١٦، ج٣٢، ص٨٤؛ وفي الإخلاص إلى البقرة، ص١٨٠، إلى غير ذلك من الإحالات.

(٢) هناك أحد الباحثين ذهب إلى تفسير آراء الرازي المضطربة فيما يتعلق بخلق السموات والأرض في التفسير الكبير، إلى أن ما جاء منها في الأجزاء الأخيرة (٢٥/ ١٠٧) ناسخا لما جاء في الجزء المتقدم (٢٢/ ١٦٣) و(٢/ ١٧٨ - ١٧٩). ينظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية: د/ محمد صالح الزركان، ص٣٥٨. وهذا مخالف لحقيقة تفسير الرازي لأنه كما سبق ذكره بأن الرازي لم يفسر القرآن مرتبا، وعليه لا يكون ما جاء من كلام الرازي في الأجزاء المتأخرة ناسخا لما تقدم.

المبحث الثاني
سبب تأليف الكتاب

لا يجد الناظر للتفسير الكبير أن الرازي ذكر سببا لتأليفه هذا الكتاب، كما هي عادته في كثير من كتبه، وكل ما يجده أمام ناظره هو مقدمة، يقول فيها الرازي: (الحمد لله الذي وفقنا لأداء أفضل الطاعات، ووفقنا على كيفية اكتساب أكمل السعادات، وهدانا إلى قولنا: أعوذ بالله من لشيطان الرجيم من كل المعاصي والمنكرات، ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ نشرع في أداء كل الخيرات والمأمورات، ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ الذي له ما في السموات، ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ بحسب كل الذوات والصفات، ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ على أصحاب الحاجات وأرباب الضرورات، ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ في إيصال الأبرار إلى الدرجات، وإدخال الفجار في الدركات، ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ في القيام بأداء جملة التكليفات، ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ بحسب كل أنواع الهدايات، ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ في كل الحالات والمقامات، ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ من أهل الجهالات والضلالات.

والصلاة على محمد المؤيد بأفضل المعجزات والآيات، وعلى آله وصحبه بحسب تعاقب الآيات، وسلم تسليما.

أما بعد: فهذا كتاب مشتمل على شرح بعض ما رزقنا الله تعالى من علوم سورة الفاتحة، ونسأل الله العظيم أن يوفقنا لإتمامه، وأن يجعلنا في الدارين أهلا لإكرامه وإنعامه، إنه خير موفق ومعين، وبإسعاف الطالبين قمين، وهذا

الكتاب مرتب على مقدمة وكتب، أما المقدمة ففيها فصول: الفصل الأول: في التنبيه على علوم هذه السورة على سبيل الإجمال، اعلم أنه مر على لساني في بعض الأوقات أن هذه السورة الكريمة يمكن أن يستنبط من فوائدها ونفائسها عشرة آلاف مسألة، فاستبعد بعض الحساد، وقوم من أهل الجهل والغي والعناد، وحملوا ذلك على ما ألفوه من أنفسهم من التعليقات الفارغة عن المعاني، والكلمات الخالية عن تحقيق المعاقد والمباني، فلما شرعت في تصنيف هذا الكتاب، قدمت هذه المقدمة لتصير كالتنبيه على أن ما ذكرناه أمر ممكن الحصول، قريب الوصول، فنقول وبالله التوفيق... الخ)[١].

إلا أن من يقرأ التفسير الكبير يستطيع أن يستنتج سبب تأليف الرازي لهذا الكتاب، إذ الفترة التي عاش فيها الرازي وهي النصف الأخير من القرن السادس الهجري، والسنوات الست الأول من القرن السابع الهجري وما امتازت به هذه الفترة من اضطراب في شتى جوانب الحياة السياسية والاجتماعية والعلمية والدينية، إذ كثرت البدع والأهواء، وظهرت الفرق المناوئة لأهل السنة، حيث كان لكل فرقة دعاتها وأتباعها، وانتشر الفكر الاعتزالي، واختلطت الفلسفة بكثير من العلوم، فطغت وسادت، وتنازعت الكرامية مع الأشعرية، وتفشى الحسد والبغض والتعصب الديني والمذهبي، وبعد الناس عن منهج الوحيين القرآن والسنة، واعتمدوا على المنهج العقلي الجدلي وحده.

لعل هذا كان سببا كافيا في تأليف الرازي لتفسيره، ووقوفه مع الآيات القرآنية، واستنباط منها الفوائد والنفائس العقلية، وهذا يمكن أن يستفاد من مقدمته السابقة

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١.

الذكر، معتمدا في هذا كله على ثقافته العقلية الجدلية(١).

ومن المعلوم أن الرازي بدأ تأليف تفسيره في عام ٥٩٤هـ وهذا يعني أن التفسير الكبير كان نتيجة وثمرة لكل ما سبق من مؤلفات للرازي لاسيما الكلامية والفلسفية والجدلية والمنطقية والأصولية واللغوية.

لذا يجد الناظر إلى التفسير الكبير أنه قد اصطبغ بصبغة عقلية، وقد ثبت أنه فسر سورة البقرة على الوجه العقلي لا النقلي.

وقد برر الرازي صنيعه هذا بأنه أراد الدفاع عن القرآن الكريم، وأن ما جاء فيه من أدلة عقلية إنما كان لتأييد استدلالاته على أمور العقيدة، ولكي يجيب على المخالفين له في أصول الدين، حتى لا يبقى شك عند أحد في أن هذا القرآن هو من عند الله تعالى(٢).

وهو كذلك حينما اعتمد على المسائل العقلية، وخاض في المسائل الفلسفية، ورد على الفلاسفة والمتكلمين كان غرضه - على حد زعمه - من كل هذا تقوية الدين، وتوريث اليقين، وإزالة الشكوك والشبهات وإبطال الجهالات والضلالات(٣).

---

(١) ينظر: التفسير ورجاله: لابن عاشور، ص٦٩ - ٧١؛ والرازي مفسرا: محسن عبدالحميد، ص٦٤ - ٦٧؛ والمنطلقات الفكرية عند الإمام الرازي: محمد العريبي، ص٨٦ - ٨٨.

(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج٧، ج١٣، ص٤٦ - ٥٦.

(٣) ينظر: التفسير الكبير، مج٩، ج١٧، ص١١٤؛ ومج١٢، ج٢٤، ص٢١٦؛ ومج٧، ج١٣، ص٧٨.

المبحث الثالث
موضوع الكتاب

تناول الرازي في تفسيره مواضوعات عدة، لأنه يقول: (إن القرآن أصل العلوم كلها)[(١)]، فنجد التفسير الكبير قد احتوى على المباحث الطبيعية، والإلهية، والخلقية، والسياسية، والبيانية، والطبية، والبلاغية، والنحوية، واللغوية، والأصولية، والفقهية، والعقدية، والكلامية، والفلسفية، والمنطقية، وآراء الفرق والأديان.

والذي يهمنا هنا أن التفسير الكبير قد احتوى على مادة علمية في العقيدة، فنجد فيه موضوع الأسماء والصفات، والقضاء والقدر، والنبوة، والمعاد، والإيمان.

فالناظر إلى التفسير الكبير يجد أن الرازي لم يترك مسألة من مسائل العقيدة إلا وعرض لها وفصل القول فيها، فقد عرض للأدلة على وجود الله ووحدانيته في مواضع كثيرة من تفسيره، وفصل القول في صفات الله، وفي أفعاله، وفي ما يجوز عليه وما لا يجوز عليه من الأسماء والصفات والأفعال، وتكلم في أفعال العباد وفي عصمة الأنبياء وشفاعتهم وفي الكفر والإيمان، وناقش المعتزلة في ماهية المعدوم، وخلق القرآن، ورؤية الله، والوعد والوعيد، وخلق أفعال العباد، ورد على كثير من الفرق الكلامية.

فهو يتناول الآية بالشرح والتفصيل من جميع جوانبها الكلامية والفقهية واللغوية والبلاغية والفلكية ويذكر سبب نزولها وآراء المفسرين[(٢)].

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص١٣٤.

(٢) ينظر: الرازي مفسرا: محسن عبدالحميد، ص٢٣١ - ٢٣٩؛ والمنطلقات الفكرية =

المبحث الرابع
طريقة تفسيره ومنهجه

الرازي مفسر أشعري، متأثر بالمعتزلة والفلاسفة، وهو ممن يقدس العقل ويقدمه على النقل، وتفسيره من أشهر التفاسير بالرأي، فهو يقدم العقل على القرآن والسنة والإجماع، وقد جعل من تفسيره ميدانا لذكر كثير من الآراء المختلفة والمتباينة مما جعله يتبنى كثيرا منها دون أن يشعر فاصطبغ تفسيره بنزعة عقلية كلامية فلسفية نقدية، فظهر اضطرابه وتناقضه في آرائه ومنهجه.

وهو يبرر موقفه من إيراد شبه المخالف والرد عليه بقوله: (وليس لأحد أن يعيننا فيقول: إنكم تكررون هذه الوجوه - يقصد ردوده على المعتزلة في مسألة الجبر والاختيار - في كل موضع، فإنا نقول: إن هؤلاء المعتزلة لهم وجوه متعددة في تأويلات الجزاء، فهم يكررونها في كل آية، فنحن أيضًا نكرر الجواب عنها في كل آية)[(١)].

كما يبرر موقفه من الإكثار من علم الهيئة قائلا: (وربما جاء بعض الجهال والحمقى وقال: أنت أكثرت في تفسير كتاب الله من علم الهيئة والنجوم، وذلك خلاف المعتاد، فيقال لهذا المسكين: إنك لو تأملت كتاب الله حق التأمل لعرفت فساد ما ذكرت، وتقريره من وجوه: ... الخ)[(٢)].

= عند الفخر الرازي: محمد العريبي، ص٩٦ - ٩٩؛ وفخر الدين الرازي: د/ فتح الله خليف، ص٤٨.

(١) التفسير الكبير، مج٧، ج١٣، ص١٤٧.

(٢) التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ص١٢١.

فمن ينظر في التفسير الكبير لا يجد للرازي منهجا مطردا في تفسيره للآيات، فقد يذكر سبب النزول أولا، ثم يعرض الأحكام الفقهية والأصولية والآراء الواردة فيها، ثم يرجع إلى النواحي اللفظية في الآية الكريمة(١).

وأحيانا يبدأ بتفسير الآية من حيث ربطها بالآيات السابقة، ثم يذكر جوانب من القراءة في الآية ثم يمضي إلى النواحي اللغوية، ويحدد معاني العبارات والمصطلحات، ثم يذكر بعض الأسئلة العقلية التي يمكن أن تثار حول الآية(٢).

وعندما يذكر الآراء والأقوال لا يسوق الرازي الرأي الأقوى أولا دائما، وإنما قد يذكر آراء عدة ثم يختار أحدها، فيرجحه، وقد يأتي بقول يتفرد به، وترجيحاته مبنية على أدلته العقلية، وتمسكه بظاهر الآية، ما لم يدعه داع إلى مخالفته والاهتمام الشديد بالنظم(٣)، لأنه يرى أن على المفسر أن لا يكتفي بسرد الأقوال بل عليه أن يرجح ويبين ما يراه حقا(٤)، وأحيانا يثير حول الآية التي يفسرها أسئلة كثيرة ثم يجيب عنها.

وله قدرة عجيبة في الاستنباطات العقلية، وهي مستمدة من ثقافته الفلسفية الكلامية الجدلية.

وقد يخضع بعض الآيات البينات للتقسيمات العقلية المنطقية، وهي كلها من نتاج عقله.

ولعل السبب في عدم انتظام البدء والختام في تفسيره يعود إلى أنه كان يفسر

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص١٠٥ - ١١٠.

(٢) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص١١٧-١١٨.

(٣) ينظر: الرازي مفسرا: محسن عبدالحميد، ص١٦٥.

(٤) ينظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية: محمد الزركان، ص٤٨.

حسبما كان يرد على ذهنه من أفكار وتأملات واستنباطات، لأن الطابع الشخصي واضح على تفسيره.

ويتبع الرازي منهجا منظما في تفسيره للآية، حيث يقسم كلامه إلى مسائل لا يخلط مسألة بمسألة، فالكلام في اللغة منفصل عن الكلام في الفقه، وهذا منفصل عن القراءات، وعن أسباب النزول، وعن علم الكلام، وهكذا[١].

فنجده يهتم بناحية اللغة، فيوضح الجانب اللغوي للكلمة، وقد يفصل القول فيها عند ذكر مصدر الكلمة، فهو على سبيل المثال لا يتحدث عن الصفة عند الآية التي وردت فيها الصفة، بل قد يفصل القول عند ذكر مصدر الكلمة، في غير مظنة وجود كلامه عند آية الصفة، مما اضطرني إلى تتبع كلامه في جميع تفسيره، على ضخامة حجمه.

والرازي حينما يوضح الجانب اللغوي للكلمة نجد أنه يستشهد لصحة المعنى اللغوي بأبيات من الشعر.

وعند تحقيق المعنى المراد، نرى الرازي أحيانا يحكم في اختياره أمورا عقلية.

كما أنه يعتمد على الجانب اللغوي في مناقشاته واستدلالاته في الأمور الكلامية، إلا أنه لا ينقل عن علماء اللغة فحسب، بل نجده ينقد، ويناقش، بل ويضعف أقوال علماء اللغة، ويرد عليهم، وسنجد هذا واضحا بينا في آيات الصفات التي نحن بصدد إيرادها ومناقشة الرازي فيها، على ما سيأتي إيضاحه في مباحثها من هذا البحث.

---

(١) ينظر: الرازي مفسرا: محسن عبدالحميد، ص١٦٨؛ وفي علم الكلام: د/ أحمد صبحي، (٢/ ٢٧٨).

والرازي يرى أن القرآن لا يفسر إلا بالعقل واللغة والإعراب، وأن المفسر لا بد له من علم الأصول واللغة(١).

وإذا تعارض قول أهل اللغة من الروايات المنقولة عن الصحابة، قدم الرازي قول الصحابي، لأن الصحابي متقدم على أهل اللغة، ثم يؤكد قول الصحابي بوجوه من الدلائل(٢).

وهو على هذا يعد قول الصحابي في تفسير كلام الله حجة(٣).

كما أنه يستشهد بأقوال التابعين في التفسير، وقبل هذا كله اعتمد على الأحاديث النبوية في تفسيره لبعض الآيات، إلا أنه لم يتحرَ الصحيح من الروايات، ولم يأخذها من مصادرها الأصلية، بل اعتمد في نقله على الواحدي(٤) والزمخشري، وهذا مما أخذ عليه، وسيأتي مزيد إيضاح في المآخذ على التفسير.

وإن خالف الأثر الذي يذكره أدلته العقلية ومسائله الكلامية رده وضعفه، وقلل من شأنه.

---

(١) التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص١٧٩.

(٢) التفسير الكبير، مج٣، ج٥، ص١٤٦.

(٣) التفسير الكبير، مج٣، ج٦، ص٧٧.

(٤) الواحدي هو علي بن أحمد بن محمد أبو الحسن النيسابوري الشافعي، المفسر، اللغوي، الأديب، من مؤلفاته التفاسير الثلاثة البسيط والوسيط والوجيز، وأسباب النزول، والتحبير في الأسماء الحسنى، توفي سنة ثمان وستين وأربعمائة. ينظر: سير أعلام النبلاء: للذهبي، (١٨/ ٣٣٩ - ٣٤٢ (١٦٠)؛ وطبقات المفسرين: للسيوطي، ص٧٨ - ٧٩، (٧٠)؛ وطبقات المفسرين: للداودي، (١/ ٣٨٧ - ٣٩٠ (٣٣٩)؛ وطبقات السبكي، (٥/ ٢٤٠ - ٢٤٣ (٤٩٤)؛ وطبقات المفسرين: للأدنه وي، ص٢٤٠ - ٢٤٣ (٤٩٤).

فهو يأخذ بأقوال السلف إذا اتفقت مع منهجه العقلي الذي سار عليه في تفسيره، أما ما عداها فإنه يعارضها ويناقشها ويردها ويضعفها[١].

فهو يفسر القرآن بالمأثور تفسيرا لا تأويل فيه، في الآيات التي لا تخالف رأيه الاعتقادي.

كما أنه اهتم بجانب القراءات اهتماما شديدا[٢]، إلا أن المنهج العقلي سيطر على الرازي حتى في التفريق بين القراءات، فهو يعقد المقدمات العقلية أولا، ثم يبني عليها التفريق بين القراءات، فيختار أحدها لأنها وافقت دليله العقلي الكلامي[٣].

والرازي لا يأخذ إلا بالقراءة المتواترة فقط، ويرفض القراءة الشاذة[٤]، مع أنه يعتمد أحيانا على القراءات الشاذة - تفسيرا - ويجعلها حجة له إذا وافقت دليلا من أدلته العقلية، ويضعف قراءة صحيحة لأنها خالفت أدلته العقلية.

وهو يهتم بأسباب النزول[٥]، فيذكر سبب النزول الوارد في الآية، وقد يذكر جملة من الأسباب، وقد يرجح أحدها، وهو يرفض سبب النزول إذا خالف دليله العقلي.

---

(١) ينظر: التفسير الكبير، مج٥، ج١٠، ص١٣؛ ومج١٣، ج٢٦، ص١٦٨؛ ومج١٤، ج٢٧، ص٢٤٤.

(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص١٩٢؛ ومج١، ج٢، ص٣٧٣.

(٣) ينظر: التفسير الكبير، مج١٠، ج١٩، ص٧.

(٤) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص٦٣؛ ومج٢، ج٤، ص١٦٠؛ ومج٦، ج١٢، ص٧٧؛ ومج٦، ج١١، ص٢٢٧.

(٥) ينظر: الرازي مفسرا: محسن عبدالحميد، ص١٥٢ - ١٥٨.

وهو يهتم بالنواحي البلاغية والبيانية للآيات البينات فيوضحها[١]، ويوضح الروابط الموجودة بين الآيات والسور[٢]، كما اهتم بنظم الآيات وترتيبها[٣]، ونادرا ما يتطرق إلى ذكر فضل السور والآيات[٤].

لعل هذه هي أهم سمات طريقة ومنهج الرازي في تفسيره استخلصتها من خلال قراءتي ومطالعتي للتفسير الكبير، ولقد استفدت من الأبحاث العلمية التي اهتمت بتفسير الرازي[٥].

وقد أوجزت وأرجو ألا أكون أخللت، لأن الهدف هو إعطاء فكرة عن منهج الرازي، وليس التعمق في دراسة منهجه في التفسير فهذا له مجاله وتخصصه الآخر.

---

(١) هناك رسائل علمية اهتمت بهذا الجانب، منها: المباحث البيانية في تفسير الفخر الرازي دراسة بلاغية تفصيلية: د/ أحمد هنداوي؛ وفخر الدين الرازي بلاغيا: ماهر هلال؛ علم المعاني في التفسير الكبير وأثره في الدراسات البلاغية: فايزة أحمد.

(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٥، ص٢٥؛ ومج١٤، ج٢٨، ص١٤٥، وذلك حينما ربط بين سورتي القصص والعنكبوت.

(٣) هناك رسالة علمية اهتمت بهذا الجانب، وهي بعنوان: المناسبات في القرآن الكريم دراسة تطبيقية في سورتي الفاتحة والبقرة من تفسير الفخر الرازي: د/ عبدالله بن مقبل القرني.

(٤) التفسير الكبير، مج٣، ج٥، ص١.

(٥) ينظر: التفسير ورجاله: لابن عاشور، ص١١٤ - ١١٥؛ والرازي مفسرا: د/ محسن عبدالحميد، ص١٢٣ - ١٦٧؛ ومفاتيح الغيب ومنهج الرازي فيه: د/ عبدالرحيم الطحان، (١/ ٢٢٢)، والجزء الثاني برمته؛ ومنهج فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير رمزي نعناعة، ص٤٣؛ وص٤٦ - ٦٤؛ وفخر الدين الرازي حياته وآثاره: د/ علي العماري، ص١١٧ - ١٣٥؛ والرازي من خلال تفسيره: عبد العزيز المجدوب، ص٩٣ - ٩٦.

المبحث الخامس
المصادر التي اعتمد عليها الرازي في تفسيره

عاش الرازي في (٥٤٤ - ٦٠٦هـ) وهذه المدة تعتبر من أزهى فترات التدوين، وازدهار الناحية العلمية، في شتى العلوم كما تقدم.

والرازي اعتمد في تفسيره على مؤلفات من سبق في شتى العلوم والفنون، فهو عندما يذكر المسائل اللغوية المتعلقة بالآية نجد أنه يستعين بكتب اللغة، وعندما يذكر تفسير الآية نجد أنه يستعين بكتب التفسير، وعندما يثير النقاش الجدلي العقلي في المسائل الكلامية التي يثيرها حول الآية يعتمد على الكتب التي اعتنت بهذا الجانب، وعند مناقشة المسائل الفقهية نجده يعتمد على الكتب التي اعتنت بجانب الأحكام الفقهية.

وهو يرى أن المفسر لابد أن يكون متبحرا في علم الأصول، واللغة، والنحو(١).

وللعلم أن الرازي لا ينقل عن كل أولئك مقررا لهم، بل يناقش ويجادل ويرد ويضعف، ويتفرد برأي خاص به، وقد يتأثر بمن ينقل عنهم فقهيا وعقديا وإن كان مخالفا له(٢).

ومن ينقل عنهم الرازي قد ينتقدهم انتقادا لاذعا على ما سيأتي ذكره.

---

(١) ينظر: التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص١٧٩.

(٢) ينظر: الرازي مفسرا: د/ محسن عبدالحميد، ص٨٧؛ ومنهج فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير: رمزي نعناعة، ص٦٦ - ٦٧.

وبعد قراءتي للتفسير الكبير، وتدويني للمراجع التي اعتمد عليها الرازي، صنفت هذه المراجع على حسب كل علم وفن، لتنتظم المادة العلمية، وإليك شيئا منها:

أولًا: كتب اللغة:

وهي تلك الكتب التي تعنى بالنواحي اللغوية لإيضاح معاني الآيات القرآنية، ومن بين هذه الكتب، ما يلي:

١- معاني القرآن: للفراء[١].

٢- مجاز القرآن: لأبي عبيدة[٢].

٣- معاني القرآن: للزجاج[٣].

---

(١) الفراء أبو زكريا يحي بن زياد الأسدي الكوفي النحوي، صاحب الكسائي، من مصنفاته معاني القرآن، واللغات، مات سنة سبع ومئتين، كان يحب الكلام ويميل إلى الاعتزال. ينظر: سير أعلام النبلاء: للذهبي، (١٠/ ١١٨ - ١٢١ (١٢)؛ وطبقات المفسرين: للداودي، (٢/ ٣٦٦ - ٣٧٦ (٦٨١)؛ وطبقات المفسرين: للأدنهوي، ص٢٨ - ٢٩ (٤٢). وينظر إلى قول الفراء في معاني القرآن، (٣/ ١٨٣).
وقد نقل الرازي عنه في اثنى عشر موضعا من تفسيره، منها مج١٠، ج١٩، ص١٦٢، ومج١٠، ج٢٠، ص٥٤.

(٢) أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي، النحوي، له باع في علم اللسان، وأيام الناس، ولد في سنة عشر ومئة، يميل إلى رأي الخوارج، له مصنفات بلغت المئتين، منها مجاز القرآن، وغريب الحديث، ومقتل عثمان، توفي سنة تسع ومئتين. ينظر: سير أعلام النبلاء: للذهبي، (٩/ ٤٤٥ - ٤٤٧، (١٦٨)؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (٢/ ٢٤).
وقدنقل الرازي عنه في موضعين منها: مج١٦، ج٣٢، ص٢٥.

(٣) الزجاج هو أبو إسحاق، إبراهيم بن محمد السري، مصنف كتاب معاني القرآن، مات =

٤- الخصائص[١]؛ والمحتسب[٢]: لابن جني[٣].

٥- تهذيب اللغة[٤] وشرح أسماء الله الحسنى[٥]: للأزهري[٦].

٦- كتاب الصحاح: للجوهري[٧].

= سنة إحدى عشرة وثلاثمئة. ينظر: سير أعلام النبلاء: للذهبي، (١٤/ ٣٦٠ (٢٠٩)؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (٢/ ٢٥٩ - ٢٦٠)؛ وطبقات المفسرين: للأدنهري، ص٥٢، (٧١)؛ وطبقات المفسرين: للداودي، (١/ ٧ - ١٠ (١٠). وينظر إلى قول الزجاج في معاني القرآن وإعرابه، (٥/ ٢١٨).
وقد نقل الرازي عنه في أربعة عشر موضعا ما بين مؤيد وناقد لقول الزجاج، ينظر على سبيل المثال: مج١٠، ج١٩، ص١١٧؛ وص٢٠٣.

(١) نقل عنه الرازي في ثلاثة مواضع، منها، مج١، ج١، ص١٦ - ١٧.

(٢) نقل الرازي عنه في ثلاثة مواضع، منها: مج٤، ج٨، ص١١٢.

(٣) ابن جني هو أبو الفتح عثمان بن جني، إمام العربية، صاحب التصانيف منها سر الصناعة، واللمع والتصريف والتلقين في النحو والخصائص، والمحتسب في الشواذ، معتزلي المعتقد، توفي سنة اثنتين وتسعين وثلاث مئة. ينظر: بغية الوعاة بأخبار النحاة: (٢/ ١٣٢)؛ وسير أعلام النبلاء: للذهبي، (١٧/ ١٧ - ١٩، (٩)؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (٣/ ١٤٠ - ١٤١).

(٤) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص٩٦.

(٥) ينظر: التفسير الكبير، مج٩، ج١٨، ص٤٨.

(٦) الأزهري هو: أبو منصور، محمد بن أحمد الأزهري، الهروي، اللُغوي، الشافعي، رأسا في اللُغة والفقه، كان ثبتا دينا، صاحب التصانيف منها: تهذيب اللُغة، وعلل القراءات، والروح والأسماء الحسنى، توفي سنة سبعين وثلاث مئة.
ينظر: سير أعلام النبلاء: للذهبي، (١٦/ ٣١٥ - ٣١٦، (٢٢٢)؛ ومعجم الأدباء: لياقوت الحموي، (١٧/ ١٦٤ - ١٦٧)؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (٣/ ٧٢ - ٧٣).

(٧) الجوهري: إمام اللغة، أبو نصر إسماعيل بن حماد التركي، الأثراري، مصنف كتب الصحاح، محبا للأسفار والتغرب، له نظم حسن، ومقدمة في النحو، توفي سنة =

٧- المفصل: للزمخشري[١].

كما نقل عن الخليل[٢]، وسيبويه[٣]، وابن الأنباري[٤]، وكل هؤلاء من أئمة اللغة.

= أربع مئة. ينظر: نزهة الألباء: لابن الأنباري، ص٣٤٤ - ٣٤٦؛ ومعجم الأدباء: لياقوت الحموي، (٦/ ١٥١ - ١٦٥)؛ وسير أعلام النبلاء: للذهبي، (١٧/ ٨٠ - ٨٢، (٤٦).
وقد نقل الرازي عنه في موضعين منها: مج٢، ج٤، ص٩٧.

(١) ينظر لنقل الرازي عنه في: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص٢٠؛ وص٣٤.

(٢) الخليل بن أحمد الفراهيدي، أبو عبدالرحمن، البصري، صاحب العربية، ومنشيء العروض، أخذ عنه سيبويه النحو، كان رأسا في لسان العرب، له كتاب العين، ولم يتم لأنه توفي، ولد سنة مئة، ومات سنة بضع وستين ومئة. ينظر: سير أعلام النبلاء: للذهبي، (٧/ ٤٢٩ - ٤٣١، (١٦١)؛ وطبقات النحويين: للزبيدي، ص٤٧ - ٥١؛ ومعجم الأدباء: لياقوت الحموي، (١١/ ٧٢ - ٧٧).
وقد نقل الرازي عنه في ثلاثة مواضع، منها مج١٥، ج٣٠، ص١٩٣.

(٣) سيبويه هو عمرو بن عثمان بن قَنَبر الفارسي، ثم البصري، أبو بِشْر، إمام النحو، حجة العرب، سُمِيّ بسيبويه لأن وجنتيه كانتا كالتفاحتين، توفي سنة ثمانين ومئة. ينظر: سير أعلام النبلاء، (٨/ ٣٥١ - ٣٥٢ (٩٧)؛ وطبقات النحويين: لابن شهبة ص٦٦ - ٧٤؛ ومفتاح السعادة، (١/ ١٢٨ - ١٣٠).
وقد نقل الرازي عنه في موضعين منها، مج١، ج١، ص٣٦.

(٤) ابن الأنباري أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار الأنباري، المقريء، اللغوي، النحوي، الحنبلي، البغدادي، صاحب التصانيف في النحو والأدب، ولد سنة اثنتين وسبعين ومئتين، له كتاب الوقف والابتداء، وكتاب المشكل، وغريب الغريب النبوي، وإعراب القرآن المسمى بالبيان، قيل أنه مات سنة أربع وثلاث مئة. ينظر: طبقات النحويين واللغويين: للقاضي ابن شهبة، ص١٧١ - ١٧٢، (١٢٦)؛ وطبقات المفسرين: للداودي، (٢/ ٢٢٦ - ٢٢٩، (٥٦٢).
وقد نقل عنه في مواطن منها: مج٦، ج١٢، ص٦.

كما نقل عن الجرجاني فيما يتعلق بجانب الإعجاز من دلائل الإعجاز(١).

ثانيًا: كتب التفسير:

١) جامع القرآن في تأويل القرآن بالقرآن: لابن جرير الطبري(٢)، وقد نقل الرازي عنه ما يتعلق بالأثر، وأسباب النزول(٣).

وأخرى ينقل آراء واستنباطات ابن جرير(٤)، وقد يضعف قوله(٥)، إلى غير هذا من نقول كانت مختلفة الأغراض(٦)، ونقوله عن ابن جرير تميل إلى القلة، ولعل السبب في ذلك أن الرازي كان هدفه الأول الاستنباط لا الرواية(٧).

---

(١) نقل الرزي عن الجرجاني في ستة مواطن منها: ينظر: التفسير الكبير، مج٣، ج٦، ص٤.

(٢) ابن جرير الطبري: محمد ابن يزيد، الإمام العلم المجتهد، أبو جعفر، من أهل طبرستان، ولد سنة أربع وعشرين ومئتين، صاحب التصانيف البديعة، منها أخبار الأمم وتاريخهم، وكتاب التفسير، وتهذيب الآثار، والتبصير، توفي سنة عشر وثلاث مئة. ينظر: سير أعلام النبلاء: للذهبي، (١٤/ ٢٦٧ - ٢٨٢، (١٧٥)؛ وطبقات الشافعيين: للسبكي، (٣/ ١٢٠ - ١٢٨)؛ وطبقات المفسرين: للسيوطي، ص٣٠، وطبقات المفسرين: للداودي، (٢/ ١٠٦ - ١١٤).

(٣) ينظر: التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص١٧٩؛ ومج٥، ج٩، ص٢٢؛ ومج٣، ج٥، ص٤٧ - ٥١.

(٤) ينظر: التفسير الكبير، مج١١، ج٢١، ص٦٥؛ ومج٦، ج١٢، ص١٩٩.

(٥) ينظر: التفسير الكبير، مج١٢، ج٢٣، ص١٠٤.

(٦) ينظر: التفسير الكبير، مج٣، ج٧، ص٥٩؛ ومج١٠، ج٢٠، ص١٤٧؛ ومج١٤، ج٢٧، ص٢٣٨.

(٧) ينظر: منهج الرازي في مفاتيح الغيب: د/ عبدالرحيم الطحان، (١/ ١٥٠)؛ والرازي مفسرا: د/ محسن عبدالحميد، ص٩٥ - ٩٦.

٢) الكشف والبيان: لأبي إسحاق أحمد الثعلبي[(١)]، وقد نقل عنه مرة واحدة[(٢)] وبناء على هذا لا يعد من المصادر الأصيلة التي استقى منها الرازي مادته في التفسير[(٣)].

٣) أحكام القرآن: لأبي بكر الجصاص[(٤)]، وهو مصدر أساسي لتفسير الرازي في نقل أقوال الحنفية، والاختلافات الفقهية، والآراء التفسيرية[(٥)].

وهو ينقل قول الجصاص مرة مؤيدا له ناقلا عنه[(٦)]، وأخرى يناقشه مناقشة

---

(١) الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم، النيسابوري، الحافظ، العلامة، المفسر، بصيرا بالعربية، له التفسير الكبير، والعرائس، توفي سنة سبع وعشرين وأربع مئة. ينظر: معجم الأدباء: لياقوت الحموي، (٥/ ٣٦ - ٣٩)؛ طبقات المفسرين: للسيوطي، ص٥؛ وطبقات المفسرين: للداودي، (١/ ٦٥ - ٦٦)؛ وسير أعلام النبلاء للذهبي، (١٧/ ٤٣٥ - ٤٣٧، (٢٩١).

(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٩٧.

(٣) ذهب أحد الباحثين إلى أن الرازي أكثر وأسرف من النقل عن الثعلبي. أهـ. ينظر: فخر الدين الرازي حياته وتراثه: د/ علي العماري، ص١٤٠، وهذا القول خلاف ما هو موجود ومنقول من التفسير الكبير عن تفسير الثعلبي. وينظر: الرازي مفسرا: د/ محسن عبد الحميد، ص٩٦.

(٤) أبو بكر الجصاص: أحمد بن علي الرازي، الحنفي، فقيه مجتهد، له تصانيف عديدة، منها: شرح الجامع الكبير، وشرح مختصر الطحاوي، وأحكام القرآن، توفي سنة سبعين وثلاث مئة. ينظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية: لابن أبي الوفا، (١/ ٨٤ - ٨٥)؛ ومعجم المؤلفين: لعمر رضا كحالة، (٢/ ٧).

(٥) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٠٢؛ ومج٢، ج٤، ص٩؛ وص١١١؛ ومج٣، ج٦، ص٦٥؛ ومج٥، ج٩، ص١٦٧؛ ومج١٢، ج٢٣، ص١٣٥؛ ومج١٥، ج٢٩، ص٢١٥؛ وص٢٥٦.

(٦) ينظر: التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص٩؛ وص١٥٥ - ١٥٦.

عنيفة، وينتقده انتقادا لاذعا، فيقول: (أما أبو بكر الرازي لما كان بليد الطبع، بعيدا عن أساليب كلام العرب، لا جرم لم يعرف الوجه الحسن فيه ... الخ)[١].

٤) تفسير البسيط: للواحدي، وقد نقل الرازي عنه في نواحي عدة من تفسيره[٢]، وقد فند أقواله ورد عليها، وضعفها في موضع آخر، فهو يقول عنه: (ثم إن الواحدي طول في كلمات عديمة الفائدة في هذا الباب، وما ذكر آية يحتج بها ولا حديثا صحيحا يعول عليه في تصحيح المقالة، وما أمعن النظر في تلك الكلمات العارية عن الفائدة... الخ)[٣].

٥) تفسير ابن عطية[٤].

ثالثًا: كتب السنة:

١- كتب السنة المسندة، كالصحيحين[٥]، . . . .

---

(١) التفسير الكبير، مج٥، ج٩، ص١٧٨.

(٢) التفسير الكبير، مج٣، ج٥، ص٨٦ - ٨٧؛ وج٦، ص٥٥، ومج٤، ج٧، ص١٨٣؛ وج٧ ص ١٤٣؛ ومج ٥، ج ٩، ص ٦٧؛ ومج ٧، ج ١٣، ص ٥١؛ ومج ٩، ج ١٨، ص ١٥؛ ومج١٠، ج٢٠، ص١٨٦.

(٣) التفسير الكبير، مج٩، ج١٨، ص١١٥ - ١٢٠.

(٤) ابن عطية هو أبو محمد عبدالحق بن الحافظ أبي بكر غالب بن عطية المحاربي الغرناطي، ولد سنة ثمانين وأربع مئة، كان إماما في الفقه، وفي التفسير، وفي العربية، له المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، توفي سنة اثنتين وأربعين. سير أعلام النبلاء: ببذهبي، (١٩/ ٥٨٧ - ٥٨٨، (٣٣٧)؛ وطبقات المفسرين: للسيوطي، ص١٦ - ١٧؛ وطبقات المفسرين: للداودي، (١/ ٢٦٠ - ٢٦١).
وقد نقل الرازي عنه مرة واحدة، مج١٥، ج٢٩، ص٧٢.

(٥) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص٤٧؛ ومج٢، ج٤، ص١٢؛ ومج١٢، ج٢٣، ص٥٠.

وبعض كتب السنن(١).

٢- شرح السنة: للبغوي(٢).

٣- كتاب السنن: للبيهقي(٣)، وشعب الإيمان(٤)؛ وفضائل الصحابة(٥).

٤- معالم السنن: للخطابي(٦).

---

(١) كسنن الترمذي، ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص٢١٤؛ وسنن أبي داوود، مج ١، ج ١، ص ٦٢؛ ومج ٣، ج ٥، ص ١٥٢؛ ومج ٦، ج١٢، ص٩٨، وص٩٩؛ وسنن الدارقطني، مج١، ج١، ص٢١٥.

(٢) البغوي: أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد الفراء البغوي، الشافع، المفسر، صاحب التصانيف كشرح السنة، ومعالم التنزيل، والمصابيح، والتهذيب، توفي سنة ست وعشرة وخمس مئة. ينظر: سير أعلام النبلاء: للذهبي، (١٩/ ٤٣٩ - ٤٤٣، (٢٥٨)؛ وطبقات المفسرين: للسيوطي، ص١٢ - ١٣؛ وطبقات المفسرين: للداودي، (١/ ١٥٧ - ١٥٩). وقد نقل الرازي عنه في موضعين من التفسير الكبير، منها، مج٢، ج٤، ص١١٣.

(٣) البيهقي: أبو بكر أحمد ابن الحسين، العلامة، الفقيه، ولد سنة أربع وثمانين وثلاث مئة، صاحب المصنفات، منها السنن الكبرى، والأسماء والصفات، والاعتقاد، ودلائل النبوة، وشعب الإيمان، وقع له تأويل في الصفات، توفي سنة ثمان وخمسين وأربع مئة. ينظر: طبقات الشافعية الكبرى: للسبكي، (٤/ ٨ - ١٦)؛ وسير أعلام النبلاء: للذهبي، (١٨/ ١٦٣ - ١٧٠، (٨٦)؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (٣/ ٣٠٤ - ٣٠٥). وقد نقل الرازي عنه في موضعين، منها، التفسير الكبير، مج١، ج١، ص٦١.

(٤) نقل الرازي عنه في ثلاثة مواضع من التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص١٦٤.

(٥) نقل الرازي عنه في موضع واحد في التفسير الكبير، مج٣، ج٦، ص١٩٨.

(٦) الخطابي هو حمد بن محمد بن خطاب البستي، أبو سليمان، صاحب التصانيف منها شرح الأسماء الحسنى، والغنية عن الكلام وأهله، وشرح السنن، توفي ببست سنة ثمان وثمانين وثلاث مئة. ينظر سير أعلام النبلاء: للذهبي، (٧/ ٢٣ - ٢٨) (١٢)؛ وطبقات الشافعية: للسبكي، (٣/ ٢٨٢ - ٢٩٠). وقد نقل الرازي عنه في ثلاث مواضع في التفسير الكبير، منها مج٤، ج٨، ص٢١.

٥- المنهاج: للحليمي(١).

ثالثًا: الكتب التي اعتنت بالأحكام.

١- الموطأ: للإمام مالك(٢).

٢- كتاب الأم(٣)؛ والرسالة(٤) للشافعي.

٣- كتاب الاستحباب: لأبي حنيفة(٥).

رابعًا: كتب المعتزلة:

نقل الرازي آراء المعتزلة وأقوالهم من خلال مصادرهم الأصلية، فنقل من تفاسيرهم، وكتبهم، والتي منها:

١) تفسير أبو بكر الأصم(٦)، ينقل الرازي عنه في إيضاح معاني الآيات الكريمة، وهو يعتمد على قوله في الجواب على المسائل والمشاكل التي

(١) الحَليمي هو أبو عبد الله الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم البخاري الشافعي، أخذ عن الأستاذ أبي بكر القفال، ولد سنة ثمان وثلاثين وثلاث مئة، له مصنفات كثيرة منها المنهاج، توفي سنة ثلاث وأربع مئة. ينظر: (سير أعلام النبلاء: للذهبي، (١٧/ ٣٣١ - ٣٣٤، (١٣٨)؛ وطبقات الشافعية: للسبكي، (٤/ ٣٣٣ - ٣٤٣، (٣٨٨)؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (٣/ ١٦٧ - ١٦٨).

(٢) نقل الرازي عنه في موضعين من التفسير الكبير، مج١، ج١، ص٨١.

(٣) نقل الرازي عنه في موضعين في التفسير الكبير، منها: مج١، ج١، ص٦١.

(٤) نقل الرازي عنه في ثلاثة مواضع في التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص١١٢.

(٥) نقل الرازي عنه مرة واحدة ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص٢١٦.

(٦) الأصم هو أبو بكر، شيخ المعتزلة، له تفسير، وكتاب خلق القرآن، وكتاب الحجة والرسل، والرد على الملحدة والمجوس، والأسماء الحسنى. ينظر: الفهرست: لابن النديم، ص٢٩٨؛ وسير أعلام النبلاء: للذهبي، (٩/ ٤٠٢، (١٣٠).

يثيرها(١)، وإعجابه بآراء الأصم واضح في تفسيره، فهو ينبري للدفاع عنه إذا ما ضعف أحد من المفسرين رأيا من آرائه(٢).

والرازي كعادته في النقل عن غيره يناقش ويرد على من يخالفه في المسائل التي لا تتفق مع آرائه العقلية(٣).

٢) تفسير الجبائي، وقد أكثر الرازي من النقل عنه، وكانت غالب تلك النقول فيما يتعلق بمسائل الاعتزال، لينقضها ويبين فسادها، لأن تفسير الجبائي يعد مصدرا من مصادر المعتزلة التي اعتمد عليه الرازي في عرض عقائدهم، لينتقدها(٤).

وهو حينما ينقل عن الجبائي يصرح به فيقول: قال الجبائي، أو قال أبو علي الجبائي شيخ المعتزلة، أو قال الجبائي في تفسيره، فهذا واضح لا لبس فيه.

أما إن أطلق وقال: قال أبو علي ولم يضفه إلى شيء يميزه عن غيره فهنا يقع اللبس، وقد يزول هذا اللبس إذا علمنا أن الرازي نقل عن خمسة رجال(٥)

---

(١) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص٣٠٥؛ ومج٨، ج١٦، ص٦٧؛ ومج١٥، ج٣٠، ص٢٤٣.

(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج٣، ج٥، ص٨٧.

(٣) ينظر: التفسير الكبير، مج٤، ج٨، ص٢٢٦-٢٢٧.

(٤) ينظر: التفسير الكبير، مج٩، ج١٧، ص١٥١؛ ومج١١، ج٢١، ص١٦٧؛ ومج١٣، ج٢٦، ص١٢١؛ ومج١٤، ج٢٧، ص١٧٠؛ ومج١٥، ج٣٠، ص٢٤٣.

(٥) ذكر أحد الباحثين أن الرازي ذكر أربعة يكنون بأبي علي، وما يوجد في تفسير الرازي هم خمسة. ينظر: منهج فخر الدين الرازي في مفاتيح الغيب: د/عبدالرحيم الطحان، (١/ ١٦٦).

يكنون بأبي علي، هم:

(١) أبو علي الجبائي وهذا يميزه عن غيره[١].

(٢) أبو علي ابن سينا، وهذا يميزه الرازي دوما بقوله: إن أبا علي ابن سينا، وذكر الرئيس أبو علي ابن سينا[٢].

(٣) أبو علي الدقاق وهذا دوما يقيده بلقبه[٣].

(٤) أبو علي ابن الهيثم[٤].

(٥) أبو علي الفارسي وهذا ينقل عنه في مسائل النحو، وقد يميزه عن غيره بالفارسي[٥]، وقد لا يميزه فيطلق ويقول: قال أبو علي[٦]، فيعلم أن المراد عند الإطلاق بأنه الفارسي إذا كان الرازي يناقش مسائل نحوية.

٣) تفسير أبو مسلم الأصفهاني، وهذا كثيرا ما ينقل عنه الرازي، ويميل إلى قوله فيما يتعلق باللطائف، واللغة، والنظم بين الآيات، والأحكام.

بل إنه يدافع عن تأويلاته، ويقوي كلامه، ويرجحه، ويذكر هذا في فصول يعقدها لمناصرة رأي أبي مسلم[٧]، فلا غرو إذ الرازي معجب بشخص

---

(١) ينظر: التفسير الكبير، مج٣، ج٥، ص٢١١؛ وج٦، ص٥؛ ومج١١، ج٢٢، ص١٧٧؛ ومج٤، ج٨، ص٣١.

(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص٢١؛ ومج١٥، ج٣٠، ص١٤٨.

(٣) ينظر: التفسير الكبير، مج١١، ج٢١، ص٩٦.

(٤) ينظر: التفسير الكبير، مج٧، ج١٣، ص٩٦.

(٥) ينظر: التفسير الكبير، مج١٠، ج١٩، ص٣٦؛ ومج١٦، ج٣١، ص٦٢؛ وص٨٠ - ٨١.

(٦) ينظر: التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص١٦٨؛ ومج٣، ج٥، ص٣٨؛ وص٨٤.

(٧) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص٢٣٦؛ ومج٢، ج٤، ص٩٢؛ ومج٦، ج١٢، =

أبي مسلم، شديد التقدير لشخصيته في تفسر القرآن، وفي هذا يقول: (وهذا القول حسن معقول، وأبو مسلم حسن الكلام في التفسير، كثير الغوص على الدقائق واللطائف)[(١)].

والرازي كعادته يناقش ويرد على كل من نقل عنهم ومن بينهم أبو مسلم إلا أن نقاشه ورده اتسم بالهدوء، لتقديره واحترامه لأبي مسلم[(٢)].

٤) تفسير القفال الشاشي[(٣)]، وقد أكثر الرازي من النقل عنه، إما مقررا لقوله

= ص١٦٧؛ ومج ٨، ج ١٥، ص ١٩٥؛ ومج ١٠، ج ١٩، ص ١٢٧؛ ومج ١٥، ج ٣٠، ص٢٤٣.

(١) التفسير الكبير، مج٤، ج٨، ص٤١.

(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص٣٦٣؛ وص٣٧٣، وص٤٢٦؛ وج٢، ص١٧٩.

(٣) القفال هو أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل الشاشي، الشافعي القفال الكبير، الفقيه الأصولي اللُّغوي، وهو أول من صنف في الجدل الحسن من الفقهاء، ولد سنة إحدى وتسعين ومئتين، من مصنفاته دلائل النبوة، ومحاسن الشريعة، والتفسير، توفي سنة خمس وستين وثلاث مئة، ينظر: طبقات الشافعية: للسبكي، (٣/ ٢٠٠ - ٢٢٢ (١٥٩) وسير أعلام النبلاء: للذهبي، (١٦/ ٢٨٣ - ٢٨٥ (٢٠٠)؛ وطبقات المفسرين: للداودي، (٢/ ١٩٦ - ١٩٨ (٥٣٦)؛ طبقات المفسرين: للسيوطي، ص١٠٩ - ١١٠، (١٠٩)؛ وطبقات المفسرين: للأدنهوي، ص٧٩ - ٨٠ (١٠٦). والذي يدل على أن المراد بالقفال الذي يذكره الرازي في تفسير هو الشاشي ما يلي:

* يقول الشيخ محي الدين النواوي: إن الشاشي يتكرر ذكره في التفسير والحديث والأصول والكلام، أما المروزي فيتكرر في الفقهيات.

* ويقول أبو الحسن الصفار: سمعت أبا سهل الصعلوكي، وقد سئل عن تفسير أبي بكر القفال، فقال: قدسه من وجه، ودنسه من وجه، أي من جهة نصرة للاعتزال.

* ويقول السيوطي: نقل عنه الإمام الرازي في تفسيره كثيرا مما يوافق مذهب المعتزلة.

* ويقول ابن عساكر: بلغني أنه كان مائلا من الاعتدال قائلا بالاعتزال في أول أمره ثم =

إن كان النقل عنه في أمر لا علاقة له بأصول المعتزلة، كاستشهاده بالأحاديث التي يوردها القفال، وأوجه الإعراب، وكيفية النظم.

وإن كان يعترض عليه في بعض توجيهاته(١).

ويعارضه بلهجة شديدة، وعبارة قاسية، عندما يخالف القفال الرازي في رأي من آرائه الاعتقادية، ولا يتفق مع شبهاته العقلية، فالقفال حينما يقرر أصول المعتزلة التي لا تتفق مع أصول الرازي يشتد نقده عليه، فيقول: (إن هذا القفال عظيم الرغبة في الاعتزال، حسن الاعتقاد في كلماتهم، ومع ذلك فقد كان قليل الإحاطة بأصولهم،... الخ، على أن يقول عنه: (واعلم أن القفال رحمه الله كان حسن الكلام في التفسير، دقيق النظر في تأويلات الألفاظ إلا أنه كان عظيم المبالغة في تقرير مذهب المعتزلة مع أنه كان قليل الحظ من علم الكلام، قليل النصيب من معرفة كلام المعتزلة... الخ)(٢).

٥) تفسير القاضي عبد الجبار، وهنا مسألة مهمة جدا، وهي أن الرازي حينما يقول قال: (القاضي) فمن المقصود بقوله؟ هل هو القاضي عبد الجبار،

= رجع إلى المذهب الأشعري، ينظر: تبين كذب المفتري: لابن عساكر، ص١٨٣.
ومما يجدر التنبيه إليه هنا أن أحد الباحثين ذهب إلى أن تفسير القفال من تفاسير الأشاعرة التي اعتمد عليها الرازي في تفسيره. ينظر: الرازي مفسرا: محسن عبدالحميد، ص٩٧.
والأمر ليس كذلك، يوضحه نقل الرازي عن القفال الشاشي فهو إنما كان ينقل عنه في المسائل الاعتزالية، وانتقده عليها، والباحث نفسه ذكر أن الرازي لا يعتمد على القفال في النواحي الكلامية، فكيف به يقول إنه من تفاسير الأشاعرة؟.

(١) ينظر: التفسير الكبير، مج٤، ج٨، ص١٤٧؛ ومج٨، ج١٦، ص١١٠؛ ومج١٣، ج٢٦، ص١٨٥؛ ومج١٦، ج٣١، ص١١٣ - ١١٤.

(٢) التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص١٠.

أم القاضي أبو بكر الباقلاني، وهذا لا بد من معرفته لمعرفة عمن ينقل الرازي حين تحرير كلامه في صفة من الصفات، وهذا الذي ينصب اهتمام البحث عليه، فهو حينما يذكر القاضي عبد الجبار بلفظ القاضي فقط، فيعلم في حينها أن المقصود بهذا اللقب هو القاضي عبد الجبار، يؤكد هذا ما يلي:

أ) قول الرازي: (روى القاضي في كتاب طبقات المعتزلة)(١)، ومن المعلوم أن كتاب طبقات المعتزلة هو للقاضي عبد الجبار(٢).

ب) قول الرازي: (المعتزلة اتفقت كلمتهم... واحتجوا بوجوه ذكرها القاضي ولخصها في تفسيره:...)(٣).

أما الباقلاني فلا يطلق الرازي عليه لقب القاضي على انفراد، بل يقول: قال القاضي أبو بكر(٤)، وهو قول أبي بكر الباقلاني(٥)، وهذا القول اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني من المتكلمين منا(٦).

والرازي حينما ينقل عن القاضي عبد الجبار إما أن ينقل عنه مستحسنا لقوله(٧)، وإما رادا عليه، وليعلم أن هذا لا يكون في المسائل الكلامية، لأنه

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص٤٧.
(٢) ينظر: كشف الظنون: لحاجي خليفة، (٢/ ١١٠٧).
(٣) التفسير الكبير، مج٢، ج٣، ص٢٠٦.
(٤) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص٢٠١.
(٥) التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص٧٩.
(٦) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص٢١٥.
(٧) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص٥٠١؛ وص٣٤٦؛ ومج٢، ج٣، ص١٢٦ - ١٢٧؛ ومج٨، ج١٦، ص١٤١؛ ومج١٦، ج٣١، ص٢٤.

يرد عليه في المسائل الكلامية المخالفة لآرائه الاعتقادية، وهي كثيرة جدا[(١)].

٦) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: للزمخشري، نقل الرازي عنه نقلا واضحا بينا في تفسيره، فهو يصرح به في أثناء نقله عنه، ويقره عندما ينقل عنه في المسائل النحوية والبلاغية، والأحاديث التي رواها في كتابه.

وينتقده ويرد قوله في المسائل التي لها صلة بمسائل الاعتزال، وتخالف آراء الرازي الكلامية، بل قد ينتقده بنقد لاذع فيقول: (ولقد خاض صاحب الكشاف ههنا في التعصب للاعتزال، وزعم أن الآية دالة على أن الإسلام هو العدل والتوحيد، وكان ذلك المسكين بعيدا عن معرفة هذه الأشياء إلا أنه فضولي، كثير الخوض فيما لا يعرف، ... فهذا المسكين الذي ما شم رائحة العلم من أين وجد ذلك)[(٢)].

وقد ينقل الرازي عن الزمخشري إلا أنه لا يصرح بذلك[(٣)]، وعند العودة إلى تفسير الزمخشري أجد نفس الكلام إلا أن الرازي لم يشر إلى هذا، وسيأتي في مباحث الصفات شيئا من هذا.

ومن المعتزلة الذين نقل عنهم الرازي الرماني[(٤)]، . . . .

---

(١) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص٤٠٣؛ ومج٥، ج١٠، ص٦٨؛ ومج١٠، ج٢٠، ص٥٦.

(٢) التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص٢٠٦؛ وينظر: مج٤، ج٨، ص١٨؛ ومج١٤، ج٢٧، ص١٥ - ١٧؛ ومج١٥، ج٣٠، ٩٥.

(٣) التفسير الكبير، مج٣، ج٦، ص٩٩.

(٤) الرماني هو العلامة، أبو الحسن علي بن عيسى الرماني، النحوي، المعتزلي، صنف =

والكعبي[(١)]، وابن جني[(٢)]، والجاحظ[(٣)]، وابن المقفع[(٤)]، . . . .

= في التفسير، واللغة، والنحو، والكلام، وشرح سيبويه، توفي سنة أربع وثمانون وثلاث مئة. ينظر: نزهة الألباء: لابن الأنباري، ص٣١٨ - ٣١٩؛ ومعجم الأدباء: لياقوت الحموي، (١٤/ ٧٣ - ٧٧)؛ وطبقات المفسرين: للسيوطي، ص٢٤؛ وسير أعلام النبلاء: للذهبي، (١٦/ ٥٣٣ - ٥٣٤، (٢٩٠).

وقد نقل الرازي عنه في التفسير الكبير في موطنين منها: مج١، ج٢، ص٣٨٥.

(١) أبو القاسم الكعبي هو عبدالله بن أحمد بن محمود البَلْخي، من نظراء أبي علي الجبائي، شيخ المعتزلة، وله من التصانيف المقالات، والغُرر، والاستدلال بالشاهد على الغائب، والجدل والسنة والجماعة والتفسير الكبير، وكتاب في النقض على الرازي في الفلسفة الإلهية، توفي سنة تسع وعشر وثلاث مئة. ينظر: تاريخ بغداد: للخطيب البغدادي، (٩/ ٣٨٤)؛ وسير أعلام النبلاء: للذهبي، (١٤/ ٣١٣، (٢٠٤)؛ وطبقات المعتزلة: لابن المرتضى، ص٨٨ - ٨٩.

وقد نقل الرازي عنه في التفسير الكبير في ثلاثة مواضع منها: مج٨، ج١٦، ص١٢٠.

(٢) نقل الرازي عن ابن جني في التفسير الكبير من المحتسب في ثلاثة مواضع منها: مج٤، ج٨، ص١١٢؛ وقد نقل عنه من الخصائص في ثلاثة مواضع، منها: مج١، ج١، ص١٦ - ١٧.

(٣) الجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر البصري المعتزلي، صاحب التصانيف، أخذ عن النظام، وتصانيفه كثيرة، منها الرد على أصحاب الإلهام، والرد على المشبهة، والرد على النصارى، والرد على اليهود، والوعيد، والحجة والنبوة. ينظر: نزهة الألباء: للأنباري، ص ١٤٨ - ١٥١؛ وسير أعلام النبلاء: للذهبي، (١١/ ٥٢٦ - ٥٣٠، (١٤٩)؛ ومعجم الدباء: لياقوت الحموي، (٤/ ٤٧٢ - ٤٩٨، (٦٩٢)؛ وطبقات المعتزلة: للقاضي عبد الجبار، ص٦٧.

وقد نقل الرازي عنه في التفسير الكبير في: مج١، ج٢، ص١٠٩.

(٤) ابن المقفع: عبدالله بن المقفع، الكاتب، شاعر، فارسي الأصل، تولى كتابة الديوان للمنصور العباسي، وترجم له بعض الكتب، واتهم بالزندقة فقتله أمير البصرة سنة خمس وأربعون ومئة، من آثاره: الأدب الصغير، والدرة اليتيمة، والجوهرة الثمينة، =

والنظام[١]، وأبو الحسين البصري.

وليعلم أن الرازي ينتقد المعتزلة عموما في تفسيره الكبير في المسائل التي تخالف آراءه الكلامية، فهم في نظره خصماء الله[٢].

سادسًا: كتب الأشاعرة:

نقل الرازي عن أصحابه الأشاعرة، واعتمد على مصادرهم في أثناء النقل عنهم، ومن هذه المصادر:

١ - كتاب النظامية: لإمام الحرمين[٣].

٢ - كتب الغزالي، منها إحياء علوم الدين[٤]، والعلوم اللدنية[٥]، ومشكاة

= ينظر: سير أعلام النبلاء: للذهبي، (٥/ ٢٢٢)؛ ومعجم المؤلفين: لعمر رضا كحالة، (٦/ ١٥٦).
وقد نقل الرازي عنه في التفسير الكبير في: مج١، ج٢، ص٩٢.

(١) النظام أبو إسحاق إبراهيم بن سيار، البصري، المعتزلي، المتكلم، تكلم في القدر، وانفرد بمسائل، وهو شيخ الجاحظ، له نظم رائق، وترسل فائق، وتصانيف جمة، منها الطفرة، والجواهر والأعراض، توفي سنة بضع وعشرين ومئتين. ينظر: طبقات المعتزلة: للقاضي عبد الجبار، ص ٤٩ - ٥٢؛ وسير أعلام النبلاء: للذهبي، (١٠/ ٥٤١ - ٥٤٢، (١٧٢).
وقد نقل الرازي عنه في التفسير الكبير في: مج١، ج١٢، ص٢٩.

(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج٧، ج١٣، ص١٨٦؛ ومج٨، ج١٥، ص١٤٣؛ ومج٨، ج١٦، ص١٤٣؛ ومج١٤، ج٢٧، ص٢٤٦.

(٣) نقل الرازي عنها مرة واحدة في التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص٧٩.

(٤) نقل الرازي عنه في عشرة مواضع في التفسير الكبير، منها: مج١، ج١، ص٨٤؛ ومج٣، ج٥، ص١١٦.

(٥) نقل الرازي عنه مرة واحدة: ينظر: التفسير الكبير، مج١١، ج٢١، ص١٤٩.

الأنوار[١]، والمنقذ من الضلال[٢].

٣ - الإمامة: للباقلاني[٣].

سابعًا: كتب الفلسفة:

اعتمد الرازي في تفسيره على كتب فلسفية، حيث استقى مادته الفلسفية من مصادرها، والتي منها:

١ - كتب ابن سينا، ومنها الشفا[٤]، والأوسط[٥]، ورسالة في حدود الأشياء[٦]، والإشارات[٧].

٢ - المعتبر: لأبي البركات[٨].

---

(١) نقل الرازي عنه مرة واحدة، ينظر: التفسير الكبير، مج١٢، ج٢٣، ص٢٢٤.

(٢) نقل الرازي عنه مرة واحدة، مج١٦، ج٣١، ص٤١.

(٣) الباقلاني هو الإمام العلامة، أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، أحد المتكلمين، صنف في الرد على الرافضة والمعتزلة والخوارج والجهمية والكرامية، ومن مصنفاته إعجاز القرآن، والتمهيد، انتصر لطريق أبي الحسن الأشعري، وقد يخالفه، مات سنة ثلاث وأربع مئة. ينظر: (سير أعلام النبلاء: للذهبي، (١٧/ ١٩٠ - ١٩٣ (١١٠)؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (٣/ ١٦٨ - ١٧٠).
وقد نقل الرازي عنه في موضع واحد في التفسير الكبير، مج١٦، ج٣١، ص٢٠٥، ونقل عن الباقلاني دونذكر مرجع له، ينظر مج٩، ج١٨، ص٧٢.

(٤) نقل الرازي عنه ثلاث مرات، ينظر: التفسير الكبير، مج٢، ج٣، ص٢٠٨.

(٥) نقل الرازي عنه مرة واحدة، ينظر: التفسير الكبير، مج١٢، ج٢٣، ص٢١.

(٦) نقل الرازي عنه مرة واحدة، ينظر: التفسير الكبير، مج١٥، ج٣٠؛ ص١٤٨.

(٧) نقل الرازي عنه مرة واحدة، ينظر: التفسير الكبير، مج٧، ج١٣، ص١٤.

(٨) أبو البركات: هبة الله بن علي بن ملكا، طبيب فيلسوف، كان يهوديا وأسلم، من أهم كتبه المعتبر في الحكمة، اختلف في سنة وفاته، فقيل إنه توفي سنة سبع وخمسين وأربع مئة =

سابعًا: كتب التأريخ:

١ - تأريخ بغداد: للخطيب البغدادي[(١)].

٢ - تأريخ الطبري[(٢)].

٣ - كتاب المسالك والممالك[(٣)].

٤ - الآثار الباقية عن القرون الخالية[(٤)].

إلى غير ذلك من مصادر اعتمد عليها الرازي في تفسيره الكبير[(٥)]، فهذه هي

= من الهجرة. ينظر: أخبار الحكماء: لابن القفطي، ص٣٤٣ - ٣٤٦؛ وطبقات الأطباء: لابن أبي أصيبعة، (٣/ ٢٩٦ - ٣٠٠)؛ والإعلام: للزركلي، (٩/ ٦٣).
وقد نقل الرازي عنه مرة واحدة في التفسير الكبير، مج١٥، ج٣٠، ص١٦٩.

(١) الخطيب البغدادي هو أحمد بن علي، أبو بكر، الحافظ، الناقد، المحدث، ولد سنة اثنتين وتسعين وثلاث مئة، صاحب التصانيف، منها شرف أصحاب الحديث، الجامع، الفقيه والمتفقه، تقييد العلم. ينظر: طبقات الشافعية: للسبكي (٤/ ٢٩ - ٣٩)؛ وسير أعلام النبلاء: للذهبي، (١٨/ ٢٧٠ - ٢٢٩ (١٣٧)؛ وطبقات الإسنوي (١/ ٢٠١ - ٢٠٣)؛ وشذرات الذهب (٣/ ٣١١ - ٣١٢).
وقد نقل الرازي عنه مرة واحدة، ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص٤٦ - ٤٧.

(٢) نقل الرازي عنه مرة واحدة، ينظر: التفسير الكبير، مج١١، ج٢١، ص١٧٠.

(٣) نقل الرازي عنه مرة واحدة، ينظر: التفسير الكبير، مج١١، ج٢١، ص١٧٠.

(٤) نقل الرازي عنه مرة واحدة، ينظر: التفسير الكبير، مج١١، ج٢١، ص١٦٤.

(٥) كالفاروق: لأبي عبدالله الأنصاري، ينظر: التفسير الكبير، مج٨، ج١٥، ص١١٦، ١١٩؛ وتنبيه الغافلين: لأبي الليث السمرقندي، ينظر: التفسير الكبير، مج١٢، ج٢٣، ص٧٩؛ وأيمان الجامع الكبير: لمحمد بن الحسن، مج١، ج١، ص١٧؛ والتلخيص لفصول الفرغاني: لأبي الريحان، ينظر: مج٢، ج٤، ص١٨٠؛ والأسرار: لأبي زيد الدبوسي، ينظر: مج٣، ج٦، ص٩٦؛ وأحكام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، =

المراجع التي اتضحت لي خلال قراءتي للتفسير الكبير، حاولت جادة حصرها ومن ثم تفنيدها على حسب كل علم، فهو جهد مقل، فيه خلل، أرجو من الله أن يغفر لي الزلل.

= ينظر: مج٨، ج١٦، ص٢٠٤؛ والتوحيد: لابن خزيمة، مج١٤، ج٢٧، ص١٥٠؛ وغيرها.

المبحث السادس
قيمته العلمية

لقد نال كتاب التفسير الكبير شهرة واسعة، وتناوله الناس بالدرس، حتى جاء وقت لم يكن يطالع أكثر المتعلمين سواه[(١)]، وهو يُعَدُّ من الكتب الكلامية المهمة المقررة لعقيدة المتكلمين التي يعتمد عليها كثير من أهل الكلام الذين أتوا من بعد الرازي.

فالناظر إلى كثير من كتب التفاسير التي أتت بعد التفسير الكبير يرى أن أغلبها قد نقل عن التفسير الكبير، وهذا النقل إما أن يكون نقداً أو تنبيها، وإما أن يكون إقراراً وتسليما، وإما أن يكون تلخيصا واختصارا، وإما أن تكون دراسات علمية استقت مادتها العلمية من التفسير الكبير.

فمن الذين نقلوا عن الرازي ابن كثير، في تفسيره تفسير القرآن العظيم، حيث نقل عن الرازي في أربعين موضعا، وذلك في أول تفسيره، نبه على الرازي في عشرة مواضع، وسكت عن الباقي، أو تابع فيها الرازي[(٢)].

---

(١) ينظر: زغل العلم والطلب: للذهبي، ص١٩.

(٢) ينظر: تنبيهات الإمام ابن كثير على قضايا ومسائل أوردها الإمام الفخر الرازي في التفسير الكبير: د/ شايع الأسمري، ص٩٣؛ بحث منشور ضمن مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ع (٤٤)؛ شوال، ١٤٢٤هـ.
وهناك من الباحثين من قال: بأن ابن كثير تأثر بتفسير الرازي في تفسيره القرآن العظيم، وأطلق ولم يقيد، ينظر: مفاتيح الغيب ومنهج الرازي فيه: د/ عبدالرحيم الطحان، (١/ ٢٠٠-٢٠١)؛ والدراسة السابقة تؤكد خلاف ذلك، وعند عقد مقارنة بين التفسيرين تكاد تجد أن نقل ابن كثير كان في الأول فقط.

ومن الذين نقلوا عن الرازي أبو حيان الأندلسي، ويصطبغ نقله عن الرازي بصبغة الرضا والإقرار لاسيما في مسائل الكلام(١).

وقد ينقد أبو حيان الرازي نقدا لاذعا وشديدا في المسائل النحوية، وذلك إذا خالف الرازي سيبويه، ورد عليه، فيقول أبو حيان: (والرازي حرّف كلام سيبويه، وما ذكره الرازي لا يتفرع على كلام سيبويه بوجه، والعجيب من هذا الرجل تجاسره على العلوم حتى صنف كتابا في النحو سماه المحرر، وسلك فيه طريقة غريبة... الخ)(٢).

ومن الذين نقلوا عن الرازي أيضًا البيضاوي(٣) في تفسيره أنوار التنزيل وأسرار التأويل، خاصة فيما يتعلق بعلم الكلام(٤).

---

(١) ينظر: البحر المحيط، (٨/ ١٠٠)؛ الفتح: ٢٦؛ نقل من التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٨، ص١٠٣؛ و(٨/ ١٩٢)؛ الرحمن: ٢٢؛ نقل من التفسير الكبير، مج١٥، ج٢٩، ص١٠١ و(٨/ ٣٢)، الجاثية: ٢، نقل من التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص٢٥٦.

(٢) البحر المحيط، (٣/ ٤٧٦ - ٤٨٢)؛ النساء: ١٦؛ و(٨/ ٣٥٥ - ٣٥٧)؛ وينظر النحو وكتب التفسير: إبراهيم رفيدة، ص٨١٣ - ٨١٤. التفسير الكبير، مج١١، ج٢١، ص١٦٤.

(٣) البيضاوي: عبدالله بن عمر الشيرازي، الشافعي، سمي بالبيضاوي نسبة إلى البيضا قرية من عمل شيراز، قاضي، عالم بالفقه، والتفسير والعربية، والمنطق والحديث، له مصنفات عدة منها: منهاج الوصول إلى علم الصول، وشرح المطالع في المنطق، وأنوار التنزيل وأسرارا التأويل، توفي سنة خمس وثمانون وست مئة. ينظر: طبقات الشافعية: للسبكي (٥/ ٩٥)؛ وبغية الوعاة: للسيوطي، (٢/ ٥٠ - ٥١، (١٤٠٦)؛ ومعجم المؤلفين: لرضا كحالة، (٦/ ٩٧ - ٩٨).

(٤) ينظر: كشف الظنون: لحاجي خليفة، (١/ ١٨٦ - ١٨٨)؛ والتفسير والمفسرون: د/ محمد الذهبي، (١/ ١٩٦)؛ والتحرير والتنوير: للطاهر بن عاشور، (١/ ٣).

وغير أولئك كثير[١].

ومن الذين اختصروا التفسير الكبير:

١ - برهان الدين النسفي (ت: ٦٨٦هـ)، وسمى المختصر بالواضح[٢]، وقد وهم بعضهم فعد الواضح كتابا للرازي[٣].

٢ - محمد القاضي أبا ثلوع[٤].

٣ - نظام الدين القمي النيسابوري (ت: ٧٢٨هـ) وسمى مختصره غرائب القرآن ورغائب الفرقان[٥].

٤ - القاضي محمد بن أبي القاسم الربعي (ت: ١٣٠٨هـ)، وسمى المختصر تنوير التفسير مختصر تفسير الكبير، مخطوط في المكتبة الأهلية في باريس، (٦١٩).

٥ - عمل ماك نيل (Mc. Neile) فهرسا للتفسير الكبير، طبع في لندن سنة ١٩٣٢م.

٦ - ترجم التفسير الكبير إلى الأردية مولاي خليل أحمد اسرائيلي باسم سراج

---

(١) كالخطيب الشربيني في تفسيره السراج المنير، والجمل في تفسيره الفتوحات الإلهية، والألوسي في روح المعاني، وغيرهم كثير، ينظر: منهج الرازي في التفسير: د/ عبدالرحيم الطحان، (١/ ١٧٨ - ٢٠٩).

(٢) ينظر: كشف الظنون: لحاجي خليفة، (٢/ ١٧٥٦).

(٣) ينظر: مفتاح السعادة: لطاش كبري زاده، (١/ ٣٣٨).

(٤) ينظر: كشف الظنون: لحاجي خليفة، (٢/ ١٧٥٦).

(٥) هدية العارفين: لإسماعيل باشا، (٥/ ٢٨٣)؛ وكشف الظنون: لحاجي خليفة، (٢/ ١٧٥٦)؛ والتفسير والمفسرون: د/ محمد الذهبي، (١/ ٢١٢).

منير. المتحف البريطاني، ٦٨٥، ملحق.

ومن الدراسات العلمية التي اهتمت بالتفسير الكبير، ما يلي:

أولًا: الدراسات التفسيرية:

١ - مفاتيح الغيب ومنهج الرازي فيه: د/ عبد الرحيم الطحان، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، من قسم التفسير، من كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، إشراف: محمد القيعي.

٢ - الرازي مفسرا: د/ محسن عبد الحميد، رسالة دكتوراه، كلية الآداب جامعة القاهرة، كتاب مطبوع.

٣ - منهج فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير: رمزي كمال نعناعة، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الشريعة الإسلامية، رسالة ماجستير، اسم المشرف: د/ مصطفى زيد.

٤ - اتجاهات فخر الدين الرازي في التفسير: السيد فؤاد محمود، جامعة الإسكندرية، كلية الآداب، قسم اللغة العربية واللغات الشرقية وآدابها، رسالة دكتوراه.

٥ - المناسبات في القرآن الكريم دراسة تطبيقية في سورتي الفاتحة والبقرة من تفسير الفخر الرازي: د/ عبد الله مقبل القرني، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم الكتاب والسنة، إشراف: د/ عبد الحميد الأمين، ١٤١٢هـ.

٦ - الرازي من خلال تفسيره: عبد العزيز المجدوب، كتاب مطبوع.

٧ - ترجيحات الرازي في تفسيره في ضوء قواعد الترجيح المتعلقة بالنص: د/ عبد الله الرومي. رسالة دكتوراه. جامعة الملك سعود. ١٤٢٧هـ.

ثانيًا: الدراسات اللغوية:

١ - منهج الرازي في تفسيره الكبير لغويا ونحويا: محمود السويد، جامعة دمشق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية، اسم لامشرف: د/ مزيد إسماعيل نعيم.

٢ - الظواهر اللغوية في التفسير الكبير للرازي وصلتها بالقراءات القرآنية: زينهم مرسي بدوي، جامعة الأزهر، كلية اللغة العربية.

٣ - جهود الفخر الرازي في النحو والصرف: محمد عبد القادر هنادي، جامعة ام القرى، كلية اللغة العربية وآدابها، قسم اللغة والنحو والصرف، رسالة دكتوراه، ١٤٠٥هـ، اسم المشرف: أحمد مكي الأنصاري.

وللعلم المادة النحوية التي اعتمد عليها الباحث كانت من التفسير الكبير من أجل ذلك ذكرتها هنا.

ثالثًا: البلاغة:

١ - المباحث البيانية في تفسير الفخر الرازي: أحمد هنداوي هلال، جامعة الأزهر، كلية اللغة العربية، رسالة دكتوراه، اسم المشرف: إبراهيم الجعلي، مطبوعة.

٢ - فخر الدين الرازي بلاغيا: ماهر مهدي هلال، جامعة بغداد، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، رسالة ماجستير، مطبوعة، اعتمد الباحث في التطبيقات البلاغية على كتابي نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: للرازي، والتفسير الكبير.

٣ - علم المعاني في التفسير الكبير: للفخر الرازي وآثره في الدراسات

البلاغية: فايز سالم أحمد، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، كلية اللغة العربية وآدابها، قسم البلاغة والنقد. إشراف: د/ علي العماري.

رابعًا: أصول الفقه:

الرازي أصوليا من خلال التفسير الكبير، لخضر زحطوط، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب، الرباط، قسم الدراسات الإسلامية، ماجستير، اسم المشرف: التهامي الراجي.

خامسًا: التربية:

المفاهيم التربوية عند الإمام فخر الدين الرازي من خلال كتابه التفسير الكبير المسمى مفاتيح الغيب: علي بن حسين فهد غاصب، جامعة أم القرى، كلية التربية، قسم التربية الإسلامية والمقارنة، رسالة ماجستير، ١٤١٣هـ، إشراف: د/ ماجد الكيلاني.

المبحث السابع
المآخذ عليه

لا يخلو كتاب من الكتب التي سطرتها يد البشر من النقص والخطأ، فالعصمة لم يجعلها الله ﷻ إلا لأنبيائه ورسله، فيما يبلغون عن ربهم، ومن تلك المآخذ على كتاب التفسير الكبير، ما يلي:

١ - مجادلاته الكثيرة العقيمة مع المعتزلة في قضية الجبر والاختيار، فكما أن المعتزلة قد تعسفوا في التأويل، وحملوا الآيات القرآنية على أصول مذهبهم، واعتبروا كل تفسير آخر لها باطلا، فكذلك الرازي حمل هذه الآيات على أصول مذهبه المغالي في الجبرية.

ولقد أضاع كثيرا من صفحات تفسيره في تلكم المجادلات، على أن الرازي يظهر في جميع ما كتب مجادلا بارعا إلا أن طاقته قد تنفد أحيانا، يقول صاحب المنار: (عن توجيه الرجل ذكائه لمناقشة المعتزلة وتفنيد أقوالهم ونصر قول الأشاعرة وتأييد مذهبهم قد شغله في كثير من المواضع استبانة الحقيقة في نفسها)[١].

٢ - إدخاله الفلسفة والمنطق في التفسير، بقدر كبير، حيث كان صنيعه هذا مدعاة إلى القدح في تفسيره، ومن ذلك ما فعله من عرض أقوال الذين قالوا: بأفضلية السمع على البصر، وبالعكس في صفحتين من تفسيره[٢].

---

(١) (٥/ ٥٢)؛ وينظر: الرازي مفسرا: محسن عبدالحميد، ص٢٠٥.

(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج٩، ج١٧، ص١٠١ - ١٠٢.

٣ - إيراده لأقوال الطبيعيين في خلق الإنسان، ومناقشته لهم، وذكر الأدلة الطبية التي تردهم، ومناقشته بصورة عامة للأطباء، وهو يذكر ما كتبه في كتابه الكبير الذي نقله في الطب، والقارئ لهذه الفصول يجد أنه لا حاجة إلى ذكرها في التفسير.

يقول صاحب المنار: (وقد أطال الفخر الرازي في استطرادات عديدة، ومسائل مستنبطة من لوازم للمعاني قريبة أو بعيدة، ولكنها تشغل مريد الاهتداء بالقرآن)(١).

٤ - ومن المآخذ على التفسير الكبير إيراده الأحاديث الموضوعة والضعيفة دون أن يشير إليها، والسبب في هذا هو قلة دراية الرازي بعلم الحديث، واشتغاله بعلم الكلام والفلسفة لم يدع له مجالا لدراسة الحديث دراسة متعمقة متفحصة، كما أن للرازي وقفة من خبر الآحاد على ما سيأتي ذكره فيما بعد.

ومما يؤخذ عليه أيضًا إيراده الأحاديث التي كان ينقلها من تفسير الواحدي، والزمخشري، وهؤلاء لم يكونوا محدثين(٢).

وقلة بضاعته بعلم الرواية، وجهله بهذا العلم الشريف وطرقه هو الذي كان يدفعه في معرض رده على المعتزلة إلى أن ينقل حديثا طريقه من أوهى الطرق(٣)، فهذا مما أخذ عليه، فالرازي قليل المعرفة بآثار السلف، لا يميز

---

(١) (١/ ١٠١).

(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج٥، ج١٠، ص٥١؛ ومج٨، ج١٦، ص١٠.

(٣) الطريق هو طريق الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس، ينظر، التفسير الكبير، مج٦، ج١١، ص٥٣.

بين الحديث الصحيح والمتواتر، وبين الحديث المفترى والمكذوب، وكتبه أصدق شاهد بذلك، ففيها العجائب[(١)].

يقول ابن تيمية عن الرازي: (وهو يعمد إلى الأخبار المستفيضة عن رسول الله ﷺ التي توارثتها عنه أئمة الدين، وورثة الأنبياء والمرسلين، واتفق على صحتها جميع العارفين، فيقدح فيها قدحا يشبه قدح الزنادقة، والمنافقين...)[(٢)].

٥ - ومن المآخذ على تفسير الرازي أنه يورد ويثير كثيرا من الإشكالات والشبهات دون أن يجيب عليها[(٣)]، أو يكون رده ضعيفا فيكون متسببا في نشر الشبهة عاجزا عن امتناع الآخرين ببطلانها.

٦ - ومن المآخذ التي تؤخذ على التفسير الكبير نبزه لأهل السنة والجماعة بالألفاظ القبيحة كالحشوية[(٤)]، . . . .

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٤/ ٧١ - ٧٢٩).

(٢) ينظر: بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٣/ ٨٣).

(٣) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص٩٦؛ وص١٠٠؛ ومج٧، ج١٣، ص٣.

(٤) الحشو من الكلام: الفضل الذي لا يعتمد عليه، وكذلك هو من الناس، وحشوة الناس رذالتهم. ينظر: لسان العرب: لابن منظور، (١٤/ ١٨٠).

وأول من عرف أنه تكلم في الاسلام بهذا اللفظ عمرو بن عبيد رئيس المعتزلة، فإنه ذكر له عن ابن عمر شيئا يخالف قوله: فقال: كان ابن عمر حشويا، نسبة إلى الحشو، وهو العامة والجمهور، والمعتزلة تطلق على من أثبت الصفات والقدر حشويا، والأشاعرة المتأخرون ومنهم الرازي يطلق على من أثبت الصفات الخبرية الذاتية والاختيارية حشويا، وهم مخطئون في ذلك.

ينظر: بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٣/ ١٥٥، ١٦٥)؛ و(١٥/ ٣٥٨)؛ هامش (٤)؛ والتسعينية، (١/ ٢١٦ - ٢١٧)؛ هامش (٢)؛ ومجموع الفتاوى، (٤/ ٨٧)؛ و(١٢/ ١٧٦) ومنهاج السنة، (٢/ ٥٢٠ - ٥٢٢)؛ ودرء التعارض، (٧/ ٣٥١).

والمشبهة[١]، والمجسمة.

حيث يقول: (قالت المقلدة الحشوية: هذه الآية من أدل الدلائل على المنع من النظر والاستدلال، وذلك لأن فتح تلك الأبواب يفيد وقوع الاختلاف والمنازعة في الأديان، وتفرق الخلق إلى المذاهب والأديان، وذلك مذموم بحكم هذه الآية، والمفضي إلى المذموم مذموم، فوجب أن يكون فتح باب النظر والاستدلال في الدين مذموما وجوابه سهل، والله أعلم)[٢].

ويقول: (وقد تعلق أغمار المشبهة وجهالهم بهذه الآية في إثبات هذه الأعضاء لله تعالى، ... الخ)[٣].

وبعد هذه النقول عن الرازي يتأكد للجميع أن الرازي إنما قصد بالحشوية والمشبهة والمجسمة من أثبت الصفات لله تعالى من أهل السنة والجماعة، إذ من سمات المبتدعة من جهمية ومعتزلة وأشاعرة الوقيعة في أهل الأثر، فيطلقون على مثبتي الصفات الإلهية من أهل السنة مشبهة وحشوية ومجسمة[٤].

---

(١) المشبهة: هم الذين شبهوا الله بخلقه فقالوا: له يد كيد المخلوق، وأول ظهور التشبيه كان على يد اليهود والرافضة، والمشبهة صنفان: صنف شبهوا ذات الباري بذات غيره، وصنف شبهوا صفاته بصفات غيره، والمبتدعة من جهمية ومعتزلة وأشاعرة يطلقون على من أثبت الصفات من أهل السنة: مشبهة، وهم غالطون في ذلك. ينظر: الملل والنحل: للشهرستاني، (١/ ١١٨)؛ ورسالة الرافضة: ص١٦٥؛ والصواعق المرسلة، (٤/ ١٥٤٤)

(٢) التفسير الكبير، مج٧، ج١٣، ص٢٣؛ وينظر: ص٨٣ - ٨٤؛ ومج١، ج٢، ص١١٥؛ ومج٩، ج١٨، ص١١٩.

(٣) التفسير الكبير، مج٨، ج١٥، ص٩٣؛ وينظر: مج٩، ج١٨، ص١٤١؛ ومج١٤، ج٢٨، ص١٨٤.

(٤) ينظر: عقيدة السلف أصحاب الحديث: للصابوني، ص. وبهذا يتضح بطلان من عرف الحشوية: بأنهم جماعة من المشبهة، وقيل هم جماعة من أصحاب الحديث، مثل =

وليعلم أن الأشاعرة والرازي يطلقون على أنفسهم أهل التنزيه والتقديس وأهل السنة[١].

وأود أن أنبه هنا على أمر وهو أن الرازي حينما يذكر المشبهة والمجسمة والحشوية حيال تفسيره لنصوص الصفات فهو يقصد أهل السنة والجماعة المثبتين للصفات الإلهية.

وحينما يقول: أهل السنة، والتنزيه، والتقديس، فهو يقصد الأشاعرة الذين ينفون الصفات الإلهية بناءً على شبهاتهم العقلية.

٧ - مما يؤخذ عليه أيضًا نقده لابن خزيمة رحمه الله ولكتابه كتاب التوحيد، لأن كتاب التوحيد: لابن خزيمة هو غصة في حلق كل متأول لآيات الصفات، فما كان من الرازي إلا نقده نقدا لاذعا، حيث يقول: (واعلم أن محمد بن إسحاق بن خزيمة أورد استدلال أصحابنا بهذه الآية في الكتاب الذي سماه بالتوحيد، وهو في الحقيقة كتاب الشرك، واعترض عليه، وأنا أذكر حاصل كلامه بعد حذف التطويلات، لأنه رجل مضطرب الكلام، قليل الفهم، ناقص العقل)،

= مضر، وكهمس، وأحمد العجمي، قالوا: إن معبودهم على صورة ذات وأعضاء وأبعاض إما جسمانية وإما روحانية) أهـ. ينظر: موقف ابن تيمية من الرازي في الإلهيات: د/ إبتسام جمال، (١/ ٢٢٤). إذ النص التي نقلته الباحثة في المتن يتضح فيه أن الرازي يقصد بالحشوية أهل السنة والجماعة المثبتين لصفة الكلام. وبطلان من عرف المشبهة بأنهم جماعة من الشيعة الغالية والحشوية، الذين قالوا: إن معبودهم جسم له أعضاء. . .) أهـ. ينظر: موقف ابن تيمية من الرازي في الإلهيات: د/ إبتسام جمال، (١/ ٢٢٦). إذ النص التي نقلته الباحثة في المتن يتضح فيه أن الرازي يقصد بالمشبهة أهل السنة الذين أثبتوا رؤية الله تعالى لأنهم أثبتوا أنه في جهة العلو. والله تعالى أعلى وأعلم.

(١) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٤٣ - ١٤٥؛ وج٢، ص٥٢.

ويقول: (وأقول هذا المسكين الجاهل إنما وقع في أمثال هذه الخرافات لأنه لم يعرف حقيقة المثلين)؛ ويقول: (إن هذه الكلمات التي أوردها هذا الإنسان إنما أوردها لأنه كان بعيدا عن معرفة الحقائق، فجرى على منهج كلمات العوام فاغتر بتلك الكلمات التي ذكرها ونسأل الله تعالى حسن الخاتمة)[(١)].

٨ - ومما أخذ عليه أيضًا أنه يشقق الأقوال، ويوسع الخلاف إما بما لا يعرف له قائل من السلف، وإما بالاحتمالات البعيدة المتكلفة، التي لا يفسر القرآن بمثلها، والتي قد يطول فيها تطويلا لا تجده لأحد ممن تقدمه، ولا ينقله من جاء بعده، ممن استفاد منه، أو اعتمد عليه، ومثل هذا التوسيع للخلاف الذي لا ينضبط بما كان عليه السلف، يحمل بعض المتأخرين الذي يعتمدون تفسير الرازي وغيره على ترك نقل الإجماع أو حكايته، اعتبارا بذلك الخلاف المزعوم، أو الاحتمال الموهوم[(٢)].

---

(١) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص١٥٠ - ١٥٢.

(٢) ينظر: الإجماع في التفسير: محمد الخضيري، ص١٢٤ - ١٢٥.

المبحث الثامن
أقوال العلماء فيه

يحظى التفسير الكبير بشهرة واسعة بين العلماء منذ القرن السادس إلى يومنا هذا، ذلك لأنه يمتاز عن غيره من التفاسير بالأبحاث الفياضة الواسعة في نواحي شتى من العلوم، والرد على الخصوم.

من أجل هذا تباينت آراء العلماء فيه، كما تباينت آراؤهم في مؤلفه، والذي سبق ذكرها، فمن معجب مادح، ومن ناقد قادح.

يقول صاحب مرآة الجنان: (جمع فيه من الغرائب والعجائب ما يطرب كل طالب)[١].

ويقول والد صاحب طبقات الشافعية الكبرى: (فيه كل شيء مع التفسير)[٢].

ويقول عنه صاحب كشف الظنون: (إن الإمام فخر الدين الرازي ملأ تفسيره بأقوال الحكماء والفلاسفة، وخرج من شيء إلى شيء حتى يقضي الناظر العجب)[٣].

ويقول صاحب مذاهب التفسير: (وقد عمد المتكلم الكبير، والفيلسوف الديني فخر الدين (ت: ٦٠٦هـ) في تفسيره العظيم للقرآن (مفاتيح الغيب) الذي ينبغي عده خاتمة أدب التفسير المثمر الأصيل)[٤].

---

(١) اليافعي، (٤/ ٧).

(٢) علي السبكي، ينظر: الوافي بالوفيات: للصفدي، (٤/ ١٧٩).

(٣) حاجي خليفة، (١/ ٣٤١).

(٤) جولد تسهير، ص١٤٦.

وامتدحه صاحب التفسير ورجاله على طريقته فيقول: (وهي طريقة تحليل التركيب والغوص على مناحي الاستنباط منه، وأنها لا جرم طريقة جليلة لا غنى عنها لطالب التفسير على الوجه الأكمل ولكنها ليست هي كل التفسير...)(١).

وممن انتقده صاحب الإكسير في علم التفسير، قائلا: (ما رأيت في التفاسير أجمع لغالب علم التفسير من القرطبي، ومن تفسير الإمام فخر الدين إلا أنه كثير العيوب)(٢).

وينقل صاحب الوافي بالوفيات عن بعض الذين انتقدوا تفسير الرازي، قائلا: (ما أعجب إلا من فخر الدين كونه وضع تفسيرا أنت من أين؟، والتفسير من أين؟)(٣).

بل إن هناك من صنف عن التفسير كتابا بين فيه مآخذه عليه، فكان شديد الحمل على الرازي والتهمة له، وكان ينقم عليه كثيرا خصوصا في إيراده شبهة المخالفين في المذهب والدين على غاية ما يكون من القوة وإيراد جواب أهل الحق منها على غاية ما يكون من الوهي(٤).

وممن انتقد الرازي على التفسير الكبير أيضًا صاحب البداية والنهاية(٥)،

---

(١) ابن عاشور، ص٧٧؛ وص١١٣.

(٢) الطوفي، ص٢٦.

(٣) الوافي بالوفيات: للصفدي، (٤/ ١٧٩).

(٤) السرمياحي، ينظر الإكسير في علم التفسير، ص٢٦؛ ولسان الميزان: لابن حجر، (٤/ ٥٠٠).

(٥) ابن كثير، (٧/ ١٣/ ٥٥).

ولسان الميزان[١]، حيث انتقدوه في إيراده لشبه الخصم وتقريره لها، ومن ثم يجيب عنها بضعف مكتفيا بالإشارة.

وإن الناظر لتفسير الرازي[٢] ليجد مصداق ما قاله صاحب المآخذ على تفسير الرازي، وصاحب البداية، ولسان الميزان، وهذا مما أخذ على الرازي، وسبق وأن ذكر ذلك.

ومن الذين انتقدوه بشدة صاحب البحر المحيط، وذلك عند قوله تعالى: ﴿۞ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٠٦] بعد أن ذكر أن المفسرين تكلموا على أحكام النسخ ولا علاقة لذلك بالتفسير، ولذلك خرجوا عن طريقة التفسير كما فعله أبو عبدالله محمد بن عمر الرازي، المعروف بابن خطيب الري؛ فإنه جمع في كتابه التفسير أشياء كثيرة طويلة لا حاجة بها في علم التفسير، ولذلك حكى عن بعض المتطرفين من العلماء أنه قال: فيه كل شيء إلا التفسير[٣].

وليعلم أن صاحب البحر المحيط ينقد الرازي لأنه خالف سيبويه في بعض المسائل النحوية، وأبو حيان ممن يؤيد سيبويه وينتصر له[٤]، من أجل ذلك قدح في تفسير الرازي.

وممن انتقد تفسير الرازي أيضًا صاحب المنار وذلك على إدخاله لكثير من

---

(١) ابن حجر، (٤/ ٥٠٠).

(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٧٠ - ١٧١؛ وص١٨٤ - ١٨٨؛ ومج٤، ج٨، ص٧٥.

(٣) البحر المحيط: لأبي حيان، (١/ ٣٤٢)؛ وينظر أيضًا، (١/ ٩٧).

(٤) ينظر: البحر المحيط، (١/ ٣٤٢)؛ و(٣/ ٤١٦ - ٤٨٢)؛ (٢/ ٣٦١ - ٣٦٣)؛ وينظر النحو وكتب التفسير: إبراهيم رفيدة، ص٨١٤؛ وص٨٢٥.

العلوم الرياضية والطبعية، حيث يقول: (فقد زاد الفخر الرازي صارفا آخر عن القرآن بما أورده في تفسيره من العلوم الرياضية والطبعية وغيرها من العلوم الحادثة في الملة على ما كانت عليه في عهده، كالهيئة الفلكية اليونانية وغيرها)(١).

وهنا مسألة تحتاج إلى تحقيق وإيضاح لأهميتها، فلا بد من إلقاء الضوء عليها، تلكم المسألة هي قول القائل عن التفسير الكبير: (فيه كل شيء إلا التفسير) فمن هو القائل؟ وإلى من نسبت؟ وهل في هذه المقولة مصداقية؟

يمكننا الإجابة على مثل هذه التساؤلات، بما يلي:

١ - بالتتبع والاستقراء أجد أن أول من قال هذه المقولة هو صاحب البحر المحيط (ت: ٧٤٥هـ)، ناسبها إلى أحد المتطرفين دون أن يصرح من هو، حيث يقول: (جمع في كتابه التفسير أشياء كثيرة طويلة لا حاجة بها في علم التفسير، ولذلك حُكِيَ عن بعض المتطرفين من العلماء أنه قال: فيه كل شيء إلا التفسير)(٢)، وأبو حيان كما سبق ذكره ينتقد تفسير الرازي كثيرا.

ثم نقل هذه المقولة صاحب الإتقان في علوم القرآن (ت: ٩١١هـ) نقلها عن صاحب البحر المحيط، مع حذف كلمة متطرفين(٣).

ثم نقلها صاحب مفتاح دار السعادة ومصباح السيادة(٤)، . . . .

---

(١) محمد رشيد رضا، (١/ ٧).

(٢) البحر المحيط: لأبي حيان، (١/ ٣٤٢).

(٣) السيوطي، (١/ ١٩٠).

(٤) طاش كبري زاده، (٢/ ٨٦).

ثم صاحب كشف الظنون[١].

كل أولئك لم ينسبوها إلى أحد.

ثم تناقل هذه العبارة كل من كتب وتحدث عن تفسير الرازي، فمنهم من نسبها إلى ابن تيمية[٢]، ومنهم من لم ينسبها إليه وإنما ذكرها فقط[٣]، ومنهم من نسبها إلى صاحب البحر المحيط[٤].

٢ - عند الرجوع إلى مصادر ابن تيمية والتنقيب فيها، والبحث بشتى الطرق اليدوية والحاسوبية وذلك حسب نظري القاصر، لم أجد هذه المقولة في شيء من كتبه مما أطلعت عليه، وهنا ثمت احتمالات، فمن المحتمل أن تكون هذه

---

(١) حاجي خليفة، (١/ ٤٣١).

(٢) ممن نسب هذه المقولة إلى ابن تيمية: الصفدي في الوافي بالوفيات، (٤/ ١٧٩)؛ وجورج قنواتي في كتابه إلى طه حسين في عيد ميلاده السبعين، والزركان في فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص٤٦، وفتح الله خليف في كتابه فخر الدين الرازي، ص٤١؛ ومحسن عبدالحميد: في كتابه الرازي مفسرا، ص١٩٧؛ ود/ عبدالله بن مقبل القرني في رسالته المناسبات في القرآن الكريم دراسة تطبيقية في سورتي الفاتحة والبقرة من تفسير الفخر الرازي، ص١٥٧؛ ومحمد العريبي في المنطلقات الفكرية عند الإمام فخر الدين الرازي، ص٨٢؛ وأحلام الوادي في رسالتها آراء فخر الدين الرازي العقدية في النبوة والرسالة، ص٩٥؛ والطحان في رسالته مفاتيح الغيب ومنهج الرازي فيه، (٢/ ٣٨٤).

(٣) ينظر: التفسير ورجاله: لابن عاشور، ص٧٧؛ ومناهل العرفان: للزرقاني، (١/ ٤٣١)؛ ومباحث في علوم القرآن: للقطان، ص٣٦٨؛ والوجيز في أصول التفسير له أيضًا، ص٨٥؛ والتفسير والمفسرون: للذهبي، (١/ ٢٩٦)؛ وعلم المعاني في التفسير الكبير للفخر الرازي وأثره في الدراسات البلاغية: فايزة سالم، ص٢٣.

(٤) ينظر: فخر الدين الرازي حياته وآثاره: علي العماري، ص١١٥؛ ومنهج الرازي في التفسير: علي العماري، ص٩٣٤؛ بحث منشور ضمن مجلة الأزهر.

المقولة موجودة في بطون الكتب المفقودة لابن تيمية، ومن المحتمل أيضًا أن تكون هذه المقولة مما نسب إلى ابن تيمية، لأن ابن تيمية نقل عن تفسير الرازي في سفره العظيم بيان تلبيس الجهمية، وتعقبه، إلا أنه لم ينتقده، أو يشير إلى شيء من قبيل هذه المقولة(١).

ونقل ابن تيمية عن الرازي في درء التعارض(٢)، وذكر محققوا كتاب بيان تلبيس الجهمية أن من مصادر ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية: التفسير الكبير، ولم يذكروا هذه المقولة عن ابن تيمية(٣).

وابن تيمية رحمه الله تعالى انتقد منهج الرازي في كتبه، فيقول: (وصار طائفة أخرى قد عرفت كلام هؤلاء وكلام هؤلاء كالرازي والآمدي وغيرهما يصنفون الكتب الكلامية، فينصرون فيها ما ذكره المتكلمون المبتدعون عن أهل الملة من حدوث العالم بطريقة المتكلمين المبتدعة هذه، وهو امتناع حوادث لا أول لها، ثم يصنفون الكتب الفلسفية كتصنيف الرازي المباحث المشرقية ونحوها، ويذكر فيها ما احتج به المتكلمون على امتناع حوادث لا أول لها، وإن الزمان والحركة والجسم لها بداية، ثم ينقض ذلك كله، ويجيب عنه، ويقرر حجة من قال: إن ذلك لا بداية له.

وليس هذا تعمدا منه لنصر الباطل، بل يقول بحسب ما توافقه الأدلة العقلية في نظره وبحثه، فإذا وجد في المعقول بحسب نظره ما يقدح به في كلام الفلاسفة قدح به، فإن من شأنه البحث المطلق بحسب ما يظهر له، فهو يقدح في كلام هؤلاء بما

---

(١) ينظر: بيان تلبيس الجهمية، (٨/ ٢٥٩، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٧).

(٢) ينظر، (٤/ ٧٦).

(٣) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، المقدمة، ص١٩٥، ط: المجمع.

يظهر له أنه قادح فيه من كلام هؤلاء، وكذلك يصنع بالآخرين.

ومن الناس من يسيء به الظن وهو أنه يتعمد الكلام الباطل، وليس كذلك، بل تكلم بحسب مبلغه من العلم والنظر والبحث في كل مقام بما يظهر له، وهو متناقض في عامة ما يقوله، يقرر هنا شيئا ثم ينقضه في موضع آخر، لأن المواد العقلية التي كان ينظر فيها من كلام أهل الكلام المبتدع المذموم عند السلف ومن كلام الفلاسفة الخارجين عن الملة يشتمل على كلام باطل، كلام هؤلاء وكلام هؤلاء، فيقرر كلام طائفة بما يقرر به ثم ينقضه في موضع آخر بما ينقض به.

ولهذا اعترف في آخر عمره فقال: لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلا ولا تروي غليلا، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن: اقرأ في الإثبات: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]؛ و﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]؛ واقرأ في النفي ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورى: ١١] و﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلۡمٗا﴾ [طه: ١١٠] ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي.

والرازي وإن كان يقرر بعض ذلك فالغالب على ما يقرره أنه ينقضه في موضع آخر، لكن هو أحرص على تقرير الأصول التي يحتاج إلى معرفتها من الآمدي، ولو جمع ما تبرهن في العقل الصريح من كلام هؤلاء وهؤلاء لوجد جميعه موافقا لما جاء به الرسول ﷺ، ووجد صريح المعقول مطابقا لصحيح المنقول.

لكن لم يعرف هؤلاء حقيقة ما جاء به الرسول، وحصل اضطراب في المعقول به، فحصل نقص في معرفة السمع والعقل، وإن كان هذا النقص هو منتهى قدرة صاحبه لا يقدر على إزالته، فالعجز يكون عذرا للإنسان في أن الله لا يعذبه إذا اجتهد الاجتهاد التام، هذا على قول السلف والأئمة في أن من اتقى الله ما

استطاع إذا عجز عن معرفة بعض الحق لم يعذب به)[١].

بل إن ابن تيمية يذكر دوما توبة ورجوع الرازي ويترحم عليه، فيقول: (تغمده الله برحمته وعفا عنه، وسائر المؤمنين، ﴿رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحشر: ١٠] وتوبته معروفة مشهورة)[٢].

ويقول عنه أيضًا: (فإن هذا الرجل كثيرا ما يقول الحق، ولكن تكون الحجج التي يقيمها عليه ضعيفة، وكثيرا ما يقول ما ليس بحق)[٣].

فأي إنصاف هذا للخصم؟ فلله الحمد والمنة هذه هي ميزة ومنهج السلف الصالح لإيضاح الحق، إنصاف الخصم، وذكر ما فيه من محاسن، ومساوئ.

وابن تيمية رحمه الله تعالى قد انتقد كتبا كثيرة من كتب الرازي[٤] ولم يذكر منها التفسير الكبير.

٣- إن من ينظر إلى التفسير الكبير بنظرة الإنصاف، ليدرك أن التفسير الكبير قد احتوى على مادة علمية من القراءات، واللغة، والنحو، والبلاغة، والكون، والطب، والرد على المعتزلة، مع ما فيه من مادة كلامية فلسفية جدلية أخرجت التفسير عن موضوعه، فهذا مما أخذ على التفسير الكبير، وهذه هي طبيعة التفسير بالرأي.

---

(١) مجموع الفتاوى، (٥/ ٥٦١ - ٥٦٣).

(٢) بيان تلبيس الجهمية، (٨/ ٥٢٩ - ٥٣٠).

(٣) بيان تلبيس الجهمية، (٢/ ٤٨٥).

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى، (٤/ ٥٥)؛ و(٦/ ٢٨٩)؛ و(١٣/ ١٨٠ - ١٨١، و٢١٣ - ٢١٤)؛ والاستقامة، (١/ ٤٤ - ٤٥)؛ وجامع الرسائل، (٢/ ٥٢)؛ وبيان تلبيس الجهمية، (٣/ ٥٣٩)؛ والصفدية، (١/ ١٧٢).

الفصل الثالث

مَنْهَجُ الرَّازِي فِي تَنَاوُلِهِ لِلْصِّفَاتِ مِنْ خِلاَلِ تَفْسِيرِهِ الْكَبِيرِ

ويشتمل على ثمانية مباحث:

المبحث الأول: طرق استدلال الرازي على قضايا الاعتقاد.

المبحث الثاني: موقف الرازي من الاستدلال بالأدلة النقلية.

المبحث الثالث: موقف الرازي من الاستدلال بالأدلة العقلية.

المبحث الرابع: الشبهات العقلية التي اعتمد عليها الرازي في الصفات الإلهية.

المبحث الخامس: العلاقة بين العقل والنقل.

المبحث السادس: المحكم والمتشابه.

المبحث السابع: اتجاهات الرازي في نصوص الصفات.

المبحث الثامن: أقسام الصفات.

المبحث الأول

طرق استدلال الرازي

على قضايا الاعتقاد

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: طرق استدلال المتكلمين قبل الرازي على قضايا الاعتقاد.

المطلب الثاني: طرق استدلال الرازي على قضايا الاعتقاد.

المطلب الثالث: نقد طرق استدلال الرازي على قضايا الاعتقاد على ضوء الكتاب والسنة.

المطلب الأول
طرق استدلال المتكلمين قبل الرازي على قضايا الاعتقاد

قبل أن أتناول طرق الرازي في الاستدلال على العقائد (الصفات) يجب أن أعرض طرق الاستدلال على العقائد عند المتكلمين قبله.

فالمعتزلة يحصرون طرق الاستدلال على العقائد في العقل والسمع، فعندهم أن قضايا العقيدة منها ما لا يدرك إلا عقلا، ومنها ما لا يدرك إلا سمعا، ومنها ما يدرك سمعا وعقلا.

فأما ما لا يدرك إلا عقلا: فهي الأمور التي في العقل دليل عليها، ويكون العلم بصحة الشرع متوقفا على العلم بها؛ وذلك مثل معرفة الله وأسمائه، وأنه سبحانه غني حكيم لا يفعل القبيح(١).

وهم قالوا: إن العلم بصحة الشرع موقوف على العلم بالأمور التي دل العقل عليها مثل معرفة الله وأسمائه، وأنه حكيم لا يفعل القبيح، لأنهم إنما يعلمون صحة الشرع إذا علموا صدق الأنبياء عليهم السلام، وهم يعلمون صدق الأنبياء بالمعجزات، لأن الله تعالى لا يظهرها على يد كذاب(٢).

---

(١) ينظر: المعتمد في أصول الفقه: لأبي الحسين البصري، (٢/ ٨٨٦ - ٨٨٧)؛ وشرح الأصول الخمسة: للقاضي عبدالجبار، ص٨٨.

(٢) ينظر: المعتمد في أصول الفقه: لأبي الحسين، (٢/ ٨٨٧).

وأما ما لا يدرك إلا بالشرع: فهي الأمور التي في السمع دليل عليها، دون العقل، كالمصالح والمفاسد الشرعية وماله تعلق بهما؛ وأمور المعاد(١).

وأما ما يعلم بالشرع وبالعقل معا فهي الأمور التي يمكن أن يُستدل عليها بالعقل، ولا تتوقف صحة الشرع على المعرفة بها، كالعلم بأن الله واحد وحي يمكن الاستدلال عليه عقلا ونقلا(٢)، واستحقاق العقاب(٣).

والأشاعرة يحصرون أيضًا طرق الاستدلال على العقائد في العقل والسمع فعندهم أن قضايا العقيدة منها ما لا يدرك إلا عقلا؛ ومنها ما لا يدرك إلا سمعا؛ ومنها ما يدرك عقلا وسمعا.

فأما ما لا يدرك إلا عقلا: فهي كل علم لا تتم معرفة الوحدانية والنبوات إلا به، فيدل العقل عليها قبل ورود الشرع، فهم يستدلون على وجود الله تعالى بدليل الحدوث (الجواهر والأعراض) وهو دليل عقلي بحت، ثم الاستدلال بالمعجزة لإثبات النبوة، ومن ثم يثبت الشرع عندهم(٤)؛ ومن الأمور التي يستدل بها العقل وحده صفات الله تعالى(٥).

وأما ما لا يدرك إلا بالسمع فهي جملة الأحكام الشرعية كالوجوب والإباحة والحظر. فهذه طريقها الخبر، والأمر من الله تعالى بالخطاب أو على لسان رسوله ﷺ دلت المعجزة على صدقه، وكذلك العلم بتأبيد نعيم أهل الجنة وتأبيد عذاب

---

(١) ينظر: المصدر نفسه.

(٢) ينظر: المصدر نفسه؛ وشرح الأصول الخمسة: للقاضي عبدالجبار، ص٢٣٣.

(٣) ينظر: شرح الأصول الخمسة: للقاضي عبدالجبار، ص٦١٩.

(٤) ينظر: أصول الدين: لعبدالقاهر البغدادي، ص٢٠٥؛ والتلخيص: للجويني، (١/ ١٣٨).

(٥) ينظر: أصول الدين: للبغدادي، ص٢٠٢ - ٢٠٣.

الكفرة دليله الخبر دون العقل، والحوض والميزان وعذاب القبر أي أمور الآخرة فهي سمعية(١).

وكذلك بيان ما يجوز إطلاقه على الله تعالى من الأسماء طريقه الشرع دون العقل(٢).

أما ما يصح أن يعلم بالعقل والسمع فهو كل علم لا يتعلق بأحكام التكليف، ولا يتوقف التوحيد والنبوة على الإحاطة به، وذلك نحو إدراك جواز رؤيته تعالى، وأفعال العباد(٣).

---

(١) ينظر: الإنصاف: للباقلاني، ص٥٣ - ٥٤؛ والاقتصاد في الاعتقاد: للغزالي، ص١٧.

(٢) ينظر: أصول الدين: للبغدادي، ص٢٠٣.

(٣) ينظر: التلخيص: للجويني، (١/ ١٣٨)؛ والإرشاد، ص٣٥٨ - ٣٥٩؛ وشرح المواقف: للجرجاني، ص٢٠٨.

المطلب الثاني
طرق استدلال الرازي على قضايا الاعتقاد

يذهب الرازي إلى انحصار طرق إثبات العقائد في العقل والسمع، ذلك أن العقائد تنقسم عنده تبعا لتعددها، وبناء بعضها على بعض في الإثبات إلى ما يثبت بالعقل وحده، وإلى ما يثبت بالسمع وحده، وإلى ما يثبت بالسمع والعقل معا؛ وفي ذلك يقول: (المطالب على ثلاثة أقسام:

منها ما يمتنع إثباته بالدلائل السمعية، أي لا يثبت إلا بالعقل فحسب؛ لأن كل ما يتوقف صحة السمع على صحته امتنع إثباته بالسمع وإلا لزم الدور.

ومنها ما يمتنع إثباته بالعقل، أي لا يثبت إلا بالسمع فحسب، وهو كل شيء يصح وجوده ويصح عدمه عقلا، فلا امتناع في أحد الطرفين أصلا، فالقطع على أحد الطرفين بعينه لا يمكن إلا بالدليل السمعي[١].

ومنها ما يمكن إثباته بالعقل والسمع معا، وهو كل أمر عقلي لا يتوقف على العلم به، فلا جرم أمكن إثباته بالدلائل السمعية)[٢].

ويضيف طريقاً آخر في الاستدلال على العقائد حيث يقول: (المسائل

---

(١) مما يجدر التنبيه إليه هنا: أن الرازي ذهب في مصنفاته الأخرى إلى أن الدليل السمعي المحض يستحيل وجوده. ينظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص٧١؛ ومعالم أصول الدين، ص٢٣ - ٢٤.

(٢) التفسير الكبير، مج٦، ج١٢، ص١٧٦؛ وينظر، مج٣، ج٥، ص٢١٠؛ ومج٣، ج٦، ص١٦.

الأصولية[(١)] على قسمين: منها ما العلم بصحة النبوة - أي المعجزة - يكون محتاجا إلى العلم بصحته، ومنها ما لا يكون كذلك.

والأول: مثل علمنا بافتقار العالم إلى صانع عالم بكل المعلومات، قادر على كل الممكنات، فإنا ما لم نعلم بذلك لا يمكننا العلم بصدق الأنبياء.

فكل مسألة هذا شأنها فإنه يمتنع إثباتها بالقرآن وأخبار الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وإلا وقع الدور.

وأما القسم الثاني: وهو جملة المسائل التي لا يتوقف العلم بصحة النبوة على العلم بصحتها فكل ذلك مما يمكن إثباته بكلام الله وأخباره، ومعلوم أن قيام القيامة كذلك، فلا جرم أمكن إثباته بالقرآن وبكلام الله، فثبت أن الاستدلال على قيام القيامة بإخبار الله عنه استدلال صحيح)[(٢)].

وهو يرى أن المعجزة هي الدليل الوحيد الذي يدل على صدق النبي ﷺ[(٣)].

وبعد معرفة انحصار طرق الاستدلال على العقائد عند الرازي في العقل والنقل والمعجزة، يجدر بي أن أوضح ما هي القضايا العقدية التي لا تدرك إلا بالعقل عند الرازي، وما هي القضايا العقدية التي لا تدرك إلا بالنقل، وما هي القضايا

---

(١) يقصد بالمسائل الأصولية: هي كل ما يتعلق بتقرير التوحيد من العلم بذات الله وصفاته وأفعاله والعدل والنبوة والمعاد. ينظر: التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٧٤، ص١٧٨ ومج٥، ج٩، ص١٥٥؛ ومج٧، ج١٣، ص٢١٠؛ وج١٤، ص٩٦؛ ومج٨، ج١٥، ص٧٩ - ٨٠؛ ج١٦، ص١٦٦؛ ومج٩، ج١٧، ص١٧٨؛ ومج١٠، ج٢٠، ص٦٣؛ وص٢٢٤؛ ومج١١، ج٢١، ص٣٤؛ ومج١٣، ج٢٦، ص١٢٤.

(٢) التفسير الكبير، مج٥، ج١٠، ص٢١٧.

(٣) ينظر: التفسير الكبير، مج٦، ج١١، ص٧٧؛ وص١٠٨؛ وج١٢، ص٣٤.

العقدية التي تدرك بالسمع والعقل معا.

وهذا ما سأشير إليه في النقاط التالية:

(١) العقل وما يثبت به من عقائد.

يرى الرازي أن الدلائل العقلية هي الدلائل على الأمور التي لا تثبت صحة نبوة محمد ﷺ إلا بعد ثبوتها، نحو العلم بحدوث العالم وافتقاره إلى صانع يكون عالما بالمعلومات كلها، قادرا على الممكنات كلها، غنيا عن الحاجات كلها، ومثل العلم بالفرق بين المعجزة والسحر والعلم بدلالة المعجزة على الصدق فكل ذلك من الدلائل العقلية(١).

فكل مسألة هذه شأنها فإنه يمتنع إثباتها بالقرآن وأخبار الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وإلا وقع الدور(٢).

(٢) السمع وما يثبت به من العقائد.

وأما ما ينفرد السمع بإدراكه فهو جملة المسائل التي لا يتوقف العلم بصحة النبوة على العلم بصحتها فكل ذلك مما يمكن إثباته بكلام الله وأخباره، وبالسنة، ومعلوم أن قيام القيامة كذلك، فلا جرم أمكن إثباته بالقرآن وبكلام الله فثبت أن الاستدلال على قيام القيامة بأخبار الله عنه استدلال صحيح(٣).

فأخبار الآخرة والجنة والنار وأحكام المكلف كلها من السمعيات.

---

(١) ينظر: التفسير الكبير، مج٣، ج٥، ص٢١٠؛ ومج١٤، ج٢٧، ص٢٦٠.

(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج٥، ج١٠، ص٢١٧؛ وينظر: مج٣، ج٦، ص١٦٥.

(٣) ينظر: التفسير الكبير، مج٥، ج١٠، ص٢١٧؛ وينظر: مج٢، ج٥، ص٢١٠، وج٦، ص١٦.

(٣) ما يثبت بالعقل والسمع معا من العقائد.

وأما القضايا التي يشترك العقل والسمع معا في إدراكها فهي القضايا التي يمكن للعقل أن يستدل عليها، كثبوت جواز رؤية الله تعالى في الآخرة، ووحدانية الله تعالى.

المطلب الثالث
نقد طرق استدلال الرازي على قضايا الاعتقاد على ضوء الكتاب والسنة

من خلال العرض السابق يلاحظ على الرازي ما يلي:

أولًا: تأثره بالمعتزلة في تقسيمه الأدلة إلى عقلي محض، ونقلي محض، ومركب منهما.

في حين أن أهل السنة والجماعة يرون أن القرآن الكريم قد جاء بأدلة عقلية وسمعية في آن واحد، وأنه خاطب أولي الألباب ودعا إلى الاعتبار والتفكر والتدبر في آيات الله ومخلوقاته(١).

كما تأثر الرازي بالمعتزلة حينما جعل الاستدلال على وجود الله تعالى دليله عقليا محضا، وذلك بدليل الحدوث، في حين أن معرفة الله تحصل بطرق أخرى سوى النظر العقلي فمن تلك الطرق طريق الضرورة والفطرة، يقول ابن تيمية: (إن أصل العلم الإلهي فطري وضروري وإنه أشد رسوخا في النفوس من مبدأ العلم الرياضي كقولنا الواحد نصف الاثنين، ومبدأ العلم الطبيعي كقولنا: إن الجسم لا يكون في مكانين)(٢).

ثانيًا: دعوى الرازي أن صفات الله تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة

---

(١) ينظر: موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول: لابن تيمية، (١/ ٣١٢)؛ وأثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة: د/ منيف العتيبي، (١/ ١٧٦).

(٢) مجموع الفتاوى، (٢/ ٢٥).

لا تثبت إلا عقلا دعوى غير صحيحة، إذ أن لها طرقاً أخرى لإثباتها سوى الطريق العقلي ومنها الفطرة والمعجزة.

ثالثًا: نظرة المتكلمين ومنهم الرازي إلى القرآن في استدلالهم به على العقائد على أنه مجرد نص سمعي لتقرير تلك العقائد، جعلهم لا يلتفتون إلى الدلائل العقلية التي جاءت في القرآن لإثبات وجوده تعالى وصفاته فلا يذكرون في دراستهم للعقيدة ما فيه من الأدلة العقلية على إثبات الربوبية، وهذا تقصير منهم في شأن القرآن(١).

رابعًا: إن المعجزة التي بنى الرازي عليها منهجه في الاستدلال وزعم أنه لا يمكن الاستدلال بصحيح المنقول إلا بعد إثبات النبوة بالمعجزات ليست هي الطريقة الوحيدة التي تثبت به صحة الرسالة وصدق المُرْسَل فقط، فإن الرسول ﷺ صادق لا ينطق عن الهوى، سواء صدقه الناس أو كذبوه، ولا يتوقف إثبات صحة رسالته التي جاء بها من عند الله وصدقه على المعجزة كما يقول الرازي بدليل أن النبي ﷺ قد آمن به معظم الصحابة من غير طلب المعجزة، وإنما المعجزة تأييد من الله تعالى في تبليغ دعوته.

فهناك طرق أخرى لمعرفة صدق النبي ﷺ منها البشارات، والنظر في أحوال النبي ﷺ، وفي دعوته، ونصر الله تعالى وتأييده له، فبكل هذا يعرف صدق النبي في دعواه.

كما أن صفات الله تعالى ثابتة له أزلا، قبل خلق الخلائق، وقبل بعثة الرسل إليهم فكيف يتوقف إثباتها على ثبوت المعجزة كما يدعي الرازي، فبطل بهذا

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى، (١٩/ ١٥٩ - ١٦١).

الدور الذي توهمه، والذي منعه من الاستدلال بصحيح المنقول في معظم مسائل الصفات[١].

خامسًا: إن هذا المنهج الذي سلكه الرازي لا يسلكه من يؤمن بالرسول ﷺ ويصدق بما أخبر به، يقول ابن تيمية: (إن وجوب تصديق كل مسلم بما أخبر الله به ورسوله من صفات ليس موقوفا على أن يقوم دليل عقلي على تلك الصفات بعينها، فإنه مما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن الرسول ﷺ إذا أخبر بشيء من صفات الله تعالى وجب علينا التصديق به وإن لم نعلم ثبوته بعقولنا، ومن لم يقر بما جاء به الرسول ﷺ حتى يعلمه بعقله فقد أشبه الذين قال الله فيهم: ﴿لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَآ أُوتِىَ رُسُلُ ٱللَّهِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤].

ومن سلك هذا السبيل فهو في الحقيقة ليس مؤمنا بالرسول ولا متلقيا عنه الأخبار بشأن الربوبية، ولا فرق عنده بين أن يخبر الرسول بشيء من ذلك، أو لم يخبر به فإن ما أخبر به إذا لم يعلمه بعقله لا يصدق به، بل يتأوله أو يفوضه، وما لم يخبر به إن علمه بعقله آمن به وإلا فلا فرق عند من سلك هذا السبيل بين وجود الرسول وإخباره، وبين عدم الرسول وإخباره...)[٢].

سادسًا: يبدو أنه لا فرق بين القضايا التي تدرك بالسمع فحسب، والقضايا التي تدرك بالسمع والعقل معا، إذ القضايا التي تدرك بالسمع فقط لا بد من

---

(١) ينظر: درء التعارض: لابن تيمية، (٩/ ٤١)؛ ومنهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله: خالد نور، (١/ ١٩٣)؛ و(٢/ ٥٠٤)؛ ومنهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل وأثر المنهجين في العقيدة: جابر أمير، (٢/ ٨٤٠)؛ ومنهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة: د/ أحمد آل عبد اللطيف، ص٤٩٥.

(٢) شرح العقيدة الأصفهانية، ص١٢.

مشاركة العقل في إثبات جوازها، إذ دور العقل أن يبين جواز الوقوع ثم إثبات الوقوع يمكن بالسمع وحده.

فنستطيع حسب تقسيم الرازي أن نجعل إدراك جواز وقوع أمور المعاد كالصراط والميزان بالعقل والسمع معا، إذ الدليل على جوازه عقلا ظاهر.

والدليل السمعي على جوازه أدلة الوقوع، إذ لو لم يجز لم يقع، وقد بين القرآن أنه سيقع فيدل على أنه جائز، وهكذا في قضية الرؤية.

فيقال للرازي: اجعل وقوعها من القسم الذي لا يدرك إلا سمعا، وجوازها مما يدرك بالسمع والعقل معا.

وبهذا يظهر أن قضايا العقيدة التي تدرك بالسمع فقط، والتي تدرك بالعقل والسمع معا، لا فرق بينهما من حيث طريقة إدراكها، ومن ثم فلا معنى لجعل الرؤية والوحدانية مستقلا بذاته(١).

ولا يخفى على عاقل أن تقسيم المتكلمين الأدلة إلى عقلية ونقلية يهدف إلى تقديم العقل على النقل، لأن الأدلة العقلية قطعية الدلالة، والأدلة النقلية ظنية الدلالة على حسب زعمهم، ومن هنا كان إمكان التعارض بين العقل والنقل، وإجازة تأويل نصوص النقل عند التعارض، وهذا ما سنفصل القول فيه في المبحث التالي - إن شاء الله -.

---

(١) ينظر: منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة: د/ أحمد آل عبداللطيف، ص٨٩ - ٩٠.

المبحث الثاني

موقف الرازي من الاستدلال بالأدلة النقلية

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الاستدلال بالقرآن والسنة المتواترة.

المطلب الثاني: الاستدلال بخبر الآحاد.

المطلب الثالث: الاستدلال بالإجماع.

المطلب الأول
الاستدلال بالقرآن والسنة المتواترة

أولًا: موقف المتكلمين والرازي من الاستدلال بنصوص القرآن والسنة المتواترة.

من المعلوم بالضرورة من دين الإسلام أن القرآن منزل من عند الله، وأنه محفوظ من الزيادة والنقصان، بحفظ الله له، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩].

وهذا الأمر مسلم لدى المسلمين جميعا، ومقطوع به، ولا مجال للمناقشة والتشكيك فيه(١).

والمتكلمون مؤمنون بقطعية ثبوت النص القرآني وسلامته من التحريف والتغيير(٢)، يقول الرازي: (أخبر الله تعالى عن بقائه محفوظا من التغير والتحريف...)(٣).

وبهذا يعلم أن المتكلمين يثبتون أصل التنزيل كما هي عقيدة المسلمين ويقطعون بصحة النص وسلامته من التبديل.

---

(١) ينظر: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة: د/ سليمان الغصن، (١/ ١١١).

(٢) ومن هؤلاء المتكلمين القاضي عبدالجبار في شرح الأصول الخمسة، ص٦٠١ - ٦٠٢؛ والزمخشري في الكشاف: (٢/ ٣٨٧).

(٣) التفسير الكبير، مج١٠، ج١٩، ص١٦١.

وهم كذلك متفقون على إفادة الخبر المتواتر للعلم ويقطعون بثبوته(١)، إلا من شذ منهم(٢).

وليعلم أن كثيرا من أهل الكلام أنكروا أشياء ثابتة بالنصوص المتواترة، وإنكارهم لها قد يتبعه إنكار وتكذيب صريح للنص المثبت لهذا الشيء، وقد لا يكون الرد للنص صريحا، بل مغلفا بقوالب مختلفة، إما تحريفا لمضمونه، وإما جعله آحادا لا يستدل به في العقائد، وإما بغير ذلك من وسائل رد النصوص عندهم(٣).

هذه خلاصة موقف المتكلمين من نصوص الكتاب والسنة من حيث ثبوتها.

أما عن دلالة نصوص الكتاب والسنة، ومدى الأخذ بها، والاعتماد والاستدلال بها على مسائل العقيدة لا سيما مسألة الصفات، فالمتكلمون وإن وافقوا أهل السنة والجماعة في قطعية ثبوت القرآن، ورأى أكثرهم أو كلهم إلا من شذ منهم قطعية ثبوت السنة المتواترة من حيث الجملة، إلا أن عامتهم

---

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة: للقاضي عبدالجبار، ص٧٦٨؛ والانتصار: للخياط، ص (٢٣٠-٢٣١)؛ والمعتمد: لأبي الحسين البصري، (٢/ ٥٤٦ - ٥٦٦)؛ والتمهيد: للباقلاني، ص٤٣٦ - ٤٣٧؛ وأصول الدين: للبغدادي، ص١٢؛ والإرشاد: للجويني ص (٤١٢)؛ والإحكام: للآمدي، (٢/ ١٥)؛ والمستصفى: للغزالي، (١/ ١٣٢)؛ والمحصول: للرازي، (٢/ ١/ ٣٢٣ - ٣٢٥)؛ وشرح العقائد النسفية: للنسفي، (١/ ٥١).

(٢) كالنظام، وأبي الهذيل العلاف، ينظر: الفرق بين الفرق: لابن حزم، ص١٢٧ - ١٢٨؛ ص١٤٣؛ وأصول الدين: للبغدادي، ص٢٠؛ والمنية والأمل: للشريف المرتضى، ص٤٨.

(٣) ينظر: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة: د/ سليمان الغصن، (١/ ١٤٢).

في الحقيقة لا يرون قطعية شيء من دلالات الكتاب والسنة، بل دلالتها كلها عندهم ظنية، بل وصلت الجرأة ببعض متأخريهم إلى أن يصرحوا بأن التمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة يعد من أصول الكفر(١).

وقد زعم عامة المتكلمين من معتزلة وأشاعرة لا سيما الرازي ومن جاء بعده أن دلالة نصوص الكتاب والسنة ظنية، فلا يصح الاستدلال بها على أمور العقيدة.

وفي هذا يقول ابن تيمية رحمه الله: (يزعم كثير من القدرية والمعتزلة أنه لا يصح الاستدلال بالقرآن على حكمة الله وعدله، وأنه خالق كل شيء وقادر على كل شيء، وتزعم الجهمية من هؤلاء ومن اتبعهم من بعض الأشعرية وغيرهم أنه لا يصح الاستدلال بذلك على علم الله وقدرته وعبادته، وأنه مستو على العرش.

ويزعم قوم من غالية أهل البدع أنه لا يصح الاستدلال بالقرآن والحديث على المسائل القطعية مطلقا بناءً على أن الدلالة اللفظية لا تفيد اليقين بما زعموا.

ويزعم كثير من أهل البدع أنه لا يستدل بالأحاديث المتلقاه بالقبول على مسائل الصفات والقدر، ونحوها، مما يطلب فيه القطع واليقين)(٢).

فهذا القاضي عبد الجبار يقول في رده على استدلال أهل السنة ببعض الآيات على إثبات بعض الصفات كالاستواء وغيره، يقول: (والأصل في الجواب عن ذلك أن يقال لهم:

أولًا: إن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة غير ممكن، لأن صحة السمع موقوفة عليها، لأنا ما لم نعلم القديم تعالى عدلا حكيما لا نعلم صحة السمع،

(١) ينظر: شرح أم البراهين: للسنوسي، ص٢١٧؛ وحاشية الصاوي على الجلالين، (٣/ ٩).
(٢) قاعدة في المعجزات والكرامات، ص١٨ - ١٩؛ ضمن مجموعة الرسائل والمسائل.

وما لم نعلم أنه غني لا تجوز عليه الحاجة لا نعلمه عدلا ، وما لم نعلم أنه ليس بجسم لا نعلمه غنيا ، فكيف يمكن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة، وهل هذا إلا استدلال بالفرع على الأصل)[١].

وهذا الآمدي يقرر بأن دلالة الكتاب والسنة تتقاصر عن إفادة القطع واليقين ، بل هي بأسرها ظنية[٢].

وكذلك الرازي الذي يعد أول من نظّر لهذه المسألة وأظهرها[٣] ، إن لم يكن أولهم. يقرر في مواضع كثيرة من كتبه بأن الدلائل اللفظية ظنية ، لأن التمسك بالدلائل اللفظية موقوف على أمور ظنية، والموقوف على الظني ظني ، وبالتالي فلا يصح الاعتماد على الأدلة اللفظية ويعني بها الكتاب والسنة في تقرير المسائل العقدية، لاسيما مسألة الصفات، وفي هذا يقول الرازي: (دلالة الألفاظ على معانيها ظنية لأنها موقوفة على نقل اللغات، ونقل الإعرابات والتعريفات مع أن أول أحوال الناقلين أنهم كانوا آحادا ورواية الآحاد لا تفيد إلا الظن ، وأيضًا فتلك الدلائل موقوفة على عدم الاشتراك ، وعدم المجاز، وعدم النقل ، وعدم الإجمال، وعدم التخصيص، وعدم المعارض العقلي ، فإن بتقدير حصوله يجب صرف اللفظ إلى المجاز، ولا شك أن اعتقاد هذه المقدمات ظن محض ، والموقوف على الظن أولى أن

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص٢٢٦ ؛ وينظر أيضًا ، ص٢٦٢.

(٢) ينظر: غاية المرام في علم الكلام: للآمدي، ص١٧٤ - ٢٠٠ ؛ وقانون التأويل: لابن عربي، ص٦٦٦.

(٣) ينظر: الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٦٤٠).

يكون ظنا، والله أعلم. فثبت أن شيئا من الدلائل اللفظية لا يكون قطعيا)[١].

والمقصود من كلام الرازي:

- أن التمسك بالدلائل اللفظية متوقف على نقل مفردات اللغة، ونقل النحو والتصريف، لكن رواية هذه الأشياء منقولة بالآحاد، لأنها تنتهي إلى أشخاص قليلين، غير معصومين، ولا يمتنع إقدامهم على الكذب، أو وقوعهم في الخطأ، ومثل هذه الرواية لا تفيد الظن.

- ويتوقف على عدم الاشتراك، فإنه بتقدير الاشتراك يجوز أن يكون مراد الله تعالى من هذا الكلام غير هذا المعنى الذي اعتقدناه، لكن نفي الاشتراك ظني.

- ويتوقف على عدم المجاز، فإن حمل اللفظ على حقيقته إنما يتعين لو لم يكن محمولا على مجازه، لكن عدم المجاز مظنون.

- ويتوقف على عدم الحذف والإضمار، لأن تجويزه يفضي إلى انقلاب النفي إثباتا، والإثبات نفيا، لكن عدم الحذف والإضمار مظنون.

- ويتوقف على عدم التقديم والتأخير، لأن بسببها يتغير المعنى، لكن عدمها مظنون.

- ويتوقف على عدم التخصيص، وعدمه مظنون.

- ويتوقف على عدم الناسخ، وعدمه مظنون.

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص٢٨؛ وينظر: ج٢، ص٥٧؛ ومج٤، ج٧، ص١٦٩ - ١٧٦؛ ومج١١، ج٢٢، ص٦ - ٧؛ وينظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: للرازي، ص٧١؛ ومعالم أصول الدين، ص٢٤؛ وأساس التقديس، ص٢٣٤ - ٢٣٥؛ والمحصول (١/ ١/ ٥٤٧ - ٥٧٦)؛ والمطالب العالية، (٩/ ١١٣ - ١١٨)؛ والأربعين في أصول الدين، (/ ٤٢٤ - ٤٢٦).

- ويتوقف على عدم النقل، فإنه بتقدير أن يقال الشرع أو العرف نقله من معناه اللغوي إلى معنى آخر، كان المراد هو المنقول إليه لا ذلك الأصل.

- ويتوقف على عدم المعارض النقلي، لأن الدلائل اللفظية قد يقع فيها التعارض، ويصار فيها إلى الترجيحات التي لا تفيد إلا الظن.

- ويتوقف على سلامتها عن المعارض العقلي القاطع؛ لأن بتقدير وجوده يجب صرف الظاهر السمعي إلى التأويل، لكن عدم هذا المعارض القطعي مظنون لا معلوم، لأن أقصى ما في الباب أن الإنسان لا يعرف ذلك المعارض، لكن عدم العلم لا يفيد العلم بالعدم.

وبعد أن قرر الرازي أن الدلائل اللفظية ظنية لتوقفها على تلك المقدمات الظنية، استدرك فقال: (واعلم أن هذا الكلام على إطلاقه ليس بصحيح؛ لأنه ربما اقترن بالدلائل النقلية أمور عرف وجودها بالأخبار المتواترة، وتلك الأمور تنفي هذه الاحتمالات، وعلى هذا التقدير تكون الدلائل السمعية المقرونة بتلك القرائن الثابتة بالأخبار المتواترة مفيدة لليقين)(١).

إلا أن هذا الاستدراك لا يغير من موقف الرازي كثيرا، إذ أنه قصر تلك القرائن على الأمور الموجودة التي يشاهدها الشخص، أو يتواتر النقل بوجودها، أما الأمور التي لم توجد أو هي غائبة عن الحس والمشاهد فهذه لا تدخل في استدراك الرازي، كما هو ظاهر كلامه، ولأن نقلها كائن بتلك الألفاظ فحسب، وقد علم موقف الرازي من الدلائل اللفظية، وأنها لا يمكن أن تفيد اليقين بذاتها بحال.

---

(١) الأربعين، (٢/ ٤٢٦)؛ وينظر: المحصول في علم الأصول، (١/ ١/ ٥٧٥ - ٥٧٦).

وقد تبع الرازي أناس آخرون، أخذوا بكلامه، فقرروه وعملوا به[١]، وذكر صاحب شرح المواقف: أن هذا هو مذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرة[٢].

وقد أوضح الرازي في موضع آخر من تفسيره أن القرآن لا يمكن أن يكون هدى في إثبات الصانع وصفاته، بل يمكن أن يكون هدى في الشرائع، حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]: (ليس من شرط كون القرآن هدى أن يكون هدى في كل شيء، بل يكفي فيه أن يكون هدى في بعض الأشياء، وذلك بأن يكون هدى في تعريف الشرائع، أو يكون هدى في تأكيد ما في العقول، وهذه الآية من أقوى الدلائل على أن المطلق لا يقتضي العموم، فإن الله تعالى وصفه بكونه هدى من غير تقييد في اللفظ، مع أنه يستحيل أن يكون هدى في إثبات الصانع، وصفاته، وإثبات النبوة، فثبت أن المطلق لا يفيد العموم)[٣].

وهو يرى أن أسماء الله تعالى توقيفية، أما صفات الله تعالى فهي ليست كذلك[٤].

ثانيًا: نقد الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.

خالف الرازي أهل السنة والجماعة حينما جعل دلالة النصوص القرآنية والأحاديث المتواترة دلالة لفظية، وهي على حد زعمه ظنية.

---

(١) كالإيجي في المواقف، ص٤٠؛ والشاطبي في الموافقات، (١/ ٣٥ - ٣٦).

(٢) ينظر: شرح المواقف: للجرجاني، (٢/ ٥١ - ٥٢).

(٣) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص٢٢.

(٤) ينظر: التفسير الكبير، مج١، ح١، ص١٥٢ - ١٥٣؛ ومج٣، ج٥، ص١٧٨؛ ومج٨، ج١٥، ص٧٠ - ٧٢؛ ومج١١، ج٢٢، ص٥٥.

فهو يشكك في الأدلة السمعية، ويقدح فيها من نواحي متعددة، حيث أمكن التعارض بين العقل والنقل، ومن ثم انتهى إلى أن الدلائل النقلية لا تفيد اليقين، فهي ليست قطعية لأسباب كثيرة، فهي عنده ظنية الدلالة، ومن ثم فهي لا تقوى على معارضة الأدلة العقلية التي تعد في نظره قطعية الدلالة، فلا بد من تأويلها أو تفويضها، فلا يحتج بها في أمور العقيدة لاسيما الصفات، لأنها غير قطعية الثبوت، وغير قطعية الدلالة فلا يحتج بها في الصفات. وهو بهذا يكون متأثرا بالمعتزلة(١).

ولا شك أن هذا الزعم مدخل للإلحاد في شرع الله تعالى، وانعدام الثقة بكلام الله ورسوله، وسلم للمغرضين وأهل الأهواء للتلاعب بنصوص الشرع وعدم الأخذ بها.

وقد تصدى العلماء للرد على هذا القانون الإلحادي، وكان من أبرز من تصدى له بالرد ابن تيمية وتلميذه ابن القيم(٢) رحمهما الله، فقد فندا هذا القانون وبينا

---

(١) ينظر: أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة: د/ منيف العتيبي، (١/ ٢١٩؛ و٢٣٢؛ و٢٣٩).

(٢) ابن القيم هو: شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر بن أيوب، الشهير بابن القيم الجوزية، ولد سنة إحدى وتسعين وست مئة، لازم ابن تيمية شيخه، فأخذ عنهه، كان ذا علم ورواية بالتفسير والحديث واللغة، سجن مع شيخه ابن تيمية، له مصنفات عدة منها زاد المعاد، والصواعق المرسلة، وتهذيب سنن أبي داوود، وغيرها، توفي سنة إحدى وخمسين وسبع مئة.
ينظر: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: للسيوطي، (١/ ٦٢)؛ وطبقات المفسرين للأدنه وي، ص٢٨٤؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (٦/ ١٦٨-١٧٠).

فساده وخطورته ولوازمه، ويمكن إيجاز الرد على هذا القانون في الوجوه التالية:

(الوجه الأول): أن القول بأن الدلائل اللفظية لا تكون قطعية من أعظم أنواع السفسطة، فإنه من المعلوم أن بني آدم يتخاطبون، ويكلم بعضهم بعضا، ويفهم بعضهم مراد بعض، علما ضروريا أعظم من علمهم بالعلوم النظرية، ومعرفتهم مراد المتكلم لهم بكلامه أتم وأقوى من معرفتهم بتلك القوانين التي وضعها أربابها للقدح في إفادة الخطاب اليقين، فالقول بأن دلالة الألفاظ غير قطعية قدح في أظهر صفات الإنسان التي تميز بينه وبين البهائم، وهو النطق، ولظهور ذلك قال تعالى: ﴿فَوَرَبِّ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِنَّهُۥ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَآ أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الذاريات: ٢٣]، بل إن ذلك القول قدح في العلوم الضرورية التي اشترك الناس في العلم بها(١).

(الوجه الثاني): أن الطفل إذا ميز، علم مراد أبيه وأمه بما يخاطبانه به، وفهمه لمراد الأم أسبق إليه من العلم بالأدلة العقلية النظرية، ولا يتوقف فهم الصغير لكلام والديه وغيرهما على تلك الأمور العشرة التي ذكرها، بل يعلم مرادهم بكلامهم اضطرارا لا يشك فيه(٢).

(الوجه الثالث): أن سائر بني آدم يخاطب بعضهم بعضا، ويفهم مرادهم من غير احتياج إلى شيء من تلك المقدمات، ويكتبون الكتب إلى الغائب الذي لا يراهم ولا يرى حركاتهم، فيعلمون مراد الكاتب اضطرارا في أكثر ما

---

(١) ينظر: بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٢/ ٣١٤ - ٣١٥)؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٦٤١ - ٦٤٢).

(٢) ينظر: بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٢/ ٣١٦)؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٦٤٢).

يكتبه، فإذا كان هذا في الخط، فاللفظ الذي هو أقرب إلى المعنى المراد أولى أن يعلم به المراد اضطرارا، ثم إذا كان هذا البيان والدلالة موجودا في كلام العامة الذين لا يعدون من أهل العلم فأهل العلم أولى بان يبينوا مرادهم، وبأن يفهم مرادهم من خاطبوه، وإذا كان هذا في العلماء الذين ليسوا بأنبياء، فالأنبياء أولى أن يبينوا مرادهم، وأن يفهم الناس ما بينوه بكلامهم، ثم رب العالمين أولى أن يكون كلامه أحسن الكلام وأتمه بيانا، وقد قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ﴾ [إبراهيم: ٤][١].

(الوجه الرابع): أن الأدلة اللفظية يعرفها عامة الناس، بخلاف الأدلة العقلية، ثم إن الأدلة اللفظية هي أصل التعريف بالأدلة العقلية، فإذا كانت لا تفيد العلم فمن باب أولى أن يكون مدلولها - وهي الأدلة العقلية - لا تفيد العلم[٢].

(الوجه الخامس): إذا كان الله تعالى هدى الحيوانات ليفهم بعضها مراد بعض بأصواتها، فكيف لا يعلم الآدميون مراد بعضهم بعضا، وقد خصهم الله بالنطق والبيان، وإذا كان الآدميون يفهم بعضهم مراد بعض، فما الظن بأشرف هذا النوع، وهم الأنبياء الذين خصهم الله بالعلم والبيان والإفهام بما ليس مثله لسواهم؟

وما الظن بأعلم الناس بالحق، وأنصح الخلق للخلق، وهو الرسول ﷺ، أكمل الناس بيانا وعبادة ودلالة على الحق، فكيف يقال إنه لم يعرف مراده،

---

(١) ينظر: بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٢/ ٣١٦ - ٣١٧).

(٢) ينظر: الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٦٤٣).

مع أن الناس قد عرفوا مراد جميع من تكلم في العلوم، وقطعوا في مرادهم في أكثر ما قالوه[١].

(الوجه السادس): (إن قول القائل: الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين، إما أن يريد به نفي العموم أو عموم النفي، فإن أراد نفي العموم لم يفده شيئا، فإن عاقلا لا يدعي أن كل دليل لفظي يفيد اليقين حتى ينصب معه الخلاف ويحتج عليه، وإن أراد به عموم النفي كان هذا مكابرة للعيان، وبهتا، ومجاهرة بالكذب الباطل)[٢].

(الوجه السابع): أن ما ذكر من الأمور العشرة التي يتوقف عليها بالقطع بدلالة النص يقال فيه: إن هذا تكثير للمقدمات من غير حاجة، فهو كما لو قيل: موقوف على نفي مجاز الزيادة والنقص، والاستعارة، فهذا تكثير بلا فائدة، بل يكفي أن يقال: على إن اللفظ موقوف على نفي احتماله لمعنى آخر غير ما يظهر من الكلام.

ومعلوم أن الطرق التي يعلم بها انتفاء إرادة معنى يناقض ذلك المعنى طرق كثيرة لا يحتاج شيء منها إلى ما ذكروه، بل قد يعلم السامع انتفاء معنى يناقض المعنى الذي ذكره المتكلم ضرورة، وتارة يغلب على ظنه غلبة قريبة من الضرورة، وتارة يحصل له ذلك ظنا، وتارة لا يفهم مراده، وتارة يشتبه عليه المراد بغيره، وهذا القطع والظن والشك له أسباب غير الأمور التي ذكروها، فقد يكون سبب الاحتمال كون السامع لم يألف ذلك اللفظ في لغة

---

(١) ينظر: بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٢/ ٣١٩ - ٣٢٠)؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٦٤٤ - ٦٤٥).

(٢) الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٦٥٠).

قومه، أو أن له في لغتهم معنى غير معناه في لغة المتكلم، أو أن اللفظ قد اقترنت به قرينة يقطع السامع معها بالمراد فخفيت عليه أو ذهل عنها، ولو نبه عليها لتنبه... وقد تكون القرينة منفصلة في كلام آخر بحيث يجزم السامع بالمراد من مجموع الكلام، فيخفى أحدهما على السامع، أو لا يتفطن له، فلا يعرف المراد، فهذا قد يقع لأعلم الناس بخطابه ﷺ، وهو من لوازم الطبيعة الإنسانية، ولكنه قليل جدا بالنسبة إلى ما يتيقنونه من مراده لا نسبة له إليه، فلا يجوز أن يدعي لأجله أن كلام الله ورسوله لا يفيد اليقين بمراد(١).

(الوجه الثامن): (أن قول القائل: الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند أمور عشرة نفي عام... فإن أراد قائلها أن أحدا من الناس لا يعلم مراد متكلم ما يقينا إلا عند الأمور العشرة فكذب ظاهر، وإن أراد به أنه لا يعلم أحد المراد بألفاظ القرآن والسنة إلا عند هذه الأمور ففرية ظاهرة أيضًا، فإن الصحابة كلهم... والتابعين كلهم، وأئمة الفقه كلهم، وأئمة التفسير كلهم، لم يتوقف علمهم بمراد الرسول على هذه الأمور، بل لم تخطر ببالهم ولم يذكرها أحد منهم في كلامه)(٢).

(الوجه التاسع): أن ألفاظ القرآن والسنة ثلاثة أقسام:

- نصوص لا تحتمل إلا معنى واحدا.
- وظواهر لا تحتمل إلا معنى واحدا.
- وألفاظ تحتاج إلى بيان، فهي بدون البيان عرضة الاحتمال.

(١) ينظر: بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٢/ ٣٢٥ - ٣٣٥)؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٦٥٧ - ٦٥٩؛ ٧٥١).

(٢) الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٦٥٩).

فأما القسم الأول: فهو يفيد اليقين بمدلوله قطعا، كقوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤].

فلفظ (الألف) لا يحتمل غير مسماه، وكذلك لفظ (الخمسين)، وكذلك لفظ (نوح)، ولفظ (قومه)... وعامة ألفاظ القرآن من هذا الضرب، هذا بشأن مفرداته.

وأما تراكيبه فجاءت على أصح الوجوه، وهي صريحة في المعنى الذي قصد بها.

والقسم الثاني: ظواهر قد تحتمل غير معانيها الظاهرة منها، ولكن قد اطردت في موارد استعمالها على معنى واحد، فجرت مجرى النصوص التي لا تحتمل غير مسماها.

والقسمان يفيدان اليقين والقطع بمراد المتكلم.

وأما القسم الثالث: إذا أحسن رده إلى القسمين قبله عرف مراد المتكلم منه.

وهذا ظاهر لمن له عناية بالقرآن وألفاظه ومعانيه واقتباس المعارف واليقين منه(١).

(الوجه العاشر): أن القول بتوقف دلالة الدليل على معرفة الإعراب والتصريف واللغة خطأ ظاهر، فإن من عرف أن لله الأسماء الحسنى كالرحمن والسلام، وأن الاسم يدل على المسمى في لغة العرب، لم يتوقف في العلم بدلالة هذه الأسماء على الرب سبحانه على معرفته بأن الاسم مشتق من السمو او من السمة والاختلاف في ذلك.

ومن المعلوم أن دلالة القرآن والسنة على معانيها من جنس دلالة لغة كل قوم

(١) ينظر: الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٦٧٠ - ٦٧٢).

على ما يعرفونه ويعتادونه من تلك اللغة، وهذا لا يخص العرب وحدهم، بل هو أمر ضروري لجميع بني آدم.

ثم يقال: إن القرآن نقل إعرابه كما نقلت ألفاظه ومعانيه، فألفاظه متواترة، وإعرابه متواتر، ونقل معانيه أظهر من نقل ألفاظه وإعرابه، فإن القرآن لغته ونحوه وتصريفه ومعانيه كلها منقولة بالتواتر، لا يحتاج في ذلك إلى نقل وغيره(١).

(الوجه الحادي عشر): أن القول بتوقف دلالة الدليل على القطع بعدم الإضمار، يقال فيه: إن هذا لا يحتاج إليه في فهم معاني الألفاظ المفردة، فإنها تدل على مسماها دلالة سائر الألفاظ على معانيها، واحتمال كون اللفظ العام خاصا كاحتمال كون اللفظ مستعملا في غير حقيقته، وهذا منفي بالأصل، ولا يحتاج في فهم ما هو جار على أصله إلى أن يعلم انتفاء الدليل الذي يخرجه عن أصله، وإلا لم يفهم مدلول لفظ أبدا، لجواز أن يكون خرج عن أصل موضوعه بنقل أو مجاز أو غير ذلك، ولو ساغ ذلك لم يكن أحد يحتج بدليل شرعي، لجواز أن يكون منسوخا وهو لا يعلم ناسخه...

ثم يقال: إن الإضمار على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: ما يعلم انتفاؤه قطعا، وهو حال أكثر الكلام، فإنه لو سلط عليه الإضمار فسد التخاطب، وأمكن كل مدع إبطال كلام الآخرين بتقدير الإضمار فيه، فيدعي ملحد الإضمار في قوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤] أي: وكلم ملك الله موسى، ويدعي في قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] إضمار ملك الرحمن، وهكذا.

---

(١) ينظر: الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٦٨٠ - ٦٨١؛ ٧٤٢ - ٧٤٩).

النوع الثاني: ما يشهد السياق والكلام به، فكأنه مذكور فيه وإن حذف اختصارا، كقوله تعالى: ﴿أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْبَحْرَ فَٱنفَلَقَ﴾ [الشعراء: ٦٣]، فكل أحد يعلم أن المعنى فضربه فانفلق، ولا يمكن أن يتطرق الوهم إلى مثل ذلك.

النوع الثالث: كلام يحتمل الإضمار وعدمه، فهذا إذا قام الدليل على أن المتكلم عالم ناصح مرشد قصده البيان والهدى والدلالة والإيضاح لم يشك السامع في أن مراده ما دل عليه ظاهر كلامه، دون ما يحتمله باطنه(١).

(الوجه الثاني عشر): أن القول بتوقف دلالة الدليل على القطع بعدم التقديم والتأخير يقال فيه: إن نظم الكلام الطبيعي المعتاد الذي علمه الله للإنسان أن يكون جاريا على المألوف المعتاد منه، فالمقدم مقدم، والمؤخر مؤخر، وحيث قدم المؤخر فلا بد أن يكون في الكلام دليل عليه، كما لو قيل: ضرب زيدا عمرو، فهذا لا إشكال فيه، وإذا قيل: ضرب موسى عيسى لم يكن المقدم إلا الفاعل، وإذا أريد بيان أنه المفعول فلا بد من قرينة تدل على ذلك(٢).

(الوجه الثالث عشر): أن القدح في دلالة العام باحتمال الخصوص، وفي الحقيقة باحتمال المجاز والنقل والاشتراك، وسائر ما ذكر يبطل حجج الله على خلقه بآياته، ويبطل أوامره ونواهيه، وفائدة أخباره، لأنها لا تفيد علما، ولا تكسب يقينا(٣).

---

(١) ينظر: الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٦٨١ - ٦٨٣؛ ٧١٠ - ٧١٤).

(٢) ينظر: الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٧١٤)؛ وشرح ابن عقيل لألفية ابن مالك وحاشيته: محمد محي الدين عبدالحميد، (١/ ٤١٢ - ٤١٣).

(٣) ينظر: الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٦٨٣).

(الوجه الرابع عشر): أن القول بدلالة الدليل متوقفة على العلم بعدم المعارض العقلي باطل، إذ يلزم عليه ألا يوثق بدلالة أي دليل شرعي؛ لأن غاية ما يمكن هو عدم العلم بالمعارض العقلي، وليس هذا علما بعدمه كما قد صرحوا بذلك، أي: أن عدم العلم بالمعارض العقلي لا يفيد العلم بالعدم، فعلى هذا لا يمكن القطع بعدم المعارض العقلي بحال.

ثم يقال: إن الدليل الصحيح لا يمكن أن يعارضه عقل صريح سليم من الشبهات والشهوات، وإذا عارضه عقل علمنا فساد العقل لا بطلان النقل.

وأيضا فإن أصحاب هذا القول قد أتوا بمقولات تخالف صريح العقول السليمة يدركها من نوّر الله قلبه بالإيمان، وسيأتي لهذا الموضوع بسط وتفصيل إن شاء الله تعالى.

(الوجه الخامس عشر): أنه يلزم على هذا القانون أمور باطلة، منها:

١ - أنه لا يجزم أحد بمراد أحد، وألا يكون العلم بمراد كل متكلم إلا ظنيا[(١)].

٢ - أن ترك الناس بلا رسول يرسل إليهم خير من أن يرسل إليهم رسول[(٢)].

٣ - أن الرسول ﷺ لم يهتدِ به أحد في أصول الدين، بل ضل به الناس، وذلك أن القرآن - على ما زعمه هؤلاء - لا يستفاد منه علم ولا حجة، بل إذا علم بالعقل شيء اعتقد، ثم القرآن إذا كان موافقا لذلك أخذ به لكونه معلوما بذلك الدليل،

---

(١) ينظر: بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٢/ ٢٣٣).

(٢) ينظر: بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٢/ ٣٣٤)؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٧٦٩ - ٧٧٠).

وإن كان مخالفا للعقل أخذ بالعقل وعطل النص، إما بالتأويل أو التفويض(١).

كما يلزم على ذلك القدح في بيان المتكلم وفصاحته، أو في فهم السامع وذهنه، أوفيهما معا(٢).

٤ - أنه يلزم عليه تكذيب القرآن الذي وصف المؤمنين بالإيقان بالآخرة، كما قال تعالى: ﴿وَبِٱلْـَٔاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة: ٤]، وذلك أن علم المؤمنين بالآخرة إنما استفادوه من الأدلة اللفظية، كما صرح جمهور المتكلمين بأن المعاد إنما علم بالنقل، فإذا كان النقل لا يفيد يقينا لم يكن في الأمة من يوقن بالآخرة التي أمر الله تعالى بالعلم بها بقوله: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ﴾ [البقرة: ٢٢٣]، ولكان قوله تعالى عن المؤمنين: ﴿وَبِٱلْـَٔاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ خبرا غير مطابق للواقع(٣).

(الوجه السادس عشر): أن السلف رحمهم الله كانوا يستدلون بالقرآن والسنة على أنها أدلة قطعية في مقام الاستدلال، ويبنون عليها الأحكام والعقائد، ومن استعرض كتب السلف في العقائد رأى انهم يصدرون الأبواب بالأدلة من الكتاب والسنة، بل ويردون على من خالفهم بأدلة الكتاب والسنة، كما يظهر ذلك في عامة كتبهم رحمهم الله(٤)، فقد كانوا ينكرون على من

---

(١) ينظر: بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٢/ ٣٣٤)؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٧٧٠).

(٢) ينظر: الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٦٤٥).

(٣) ينظر: الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٧٣٩ - ٧٤٠).

(٤) كالسنة: للإمام أحمد بن حنبل، والسنة: لابن أبي عاصم؛ وخلق أفعال العباد: للبخاري، والتوحيد: لابن خزيمة، وغيرها.

يعارض هذه الأدلة، أو يشكك في دلالتها، يقول الدارمي[(١)]: (فمن آمن بهذا القرآن الذي احتججنا منه بهذه الآيات، وصدق هذا الرسول الذي روينا عنه هذه الروايات، لزمه الإقرار بأن الله بكماله فوق عرشه، فوق سمواته، وإلا فليحتمل قرآنا غير هذا، فإنه غير مؤمن بهذا)[(٢)].

وقرر في موطن آخر أن الآثار النبوية هي التي اعتمد عليها العلماء بعد كتاب الله، فقال: (وكانت إمامهم في دينهم بعد كتاب الله ﷺ، منها يقتبسون العلم، وبها يقضون، وبها يقيمون، وعليها يعتمدون،... يبلغها الشاهد الغائب، احتجاجا بها، واحتسابا في أدائها إلى من لم يسمعها... ويميزون بها بين الحق والباطل، والسنن والبدع...)[(٣)].

ولعل هذه الوجوه كافية في بيان فساد وخطورة هذا القانون، الذي صدوا به كثيرا من الناس عن ابتغاء الهدى من كتاب الله الذي أنزله موعظة وشفاء وهدى ورحمة للمؤمنين، كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَتۡكُم مَّوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَشِفَآءٞ لِّمَا فِي ٱلصُّدُورِ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٞ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ ﴿٥٧﴾﴾ [يونس: ٥٧]؛ وكما قال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ يَهۡدِي لِلَّتِي هِيَ أَقۡوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]؛ وقال تعالى: ﴿وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلۡحَقَّ وَيَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَمِيدِ ﴿٦﴾﴾ [سبأ: ٦].

---

(١) أبو سعيد الدارمي هو عثمان بن سعيد، الإمام العلامة الحافظ، التميمي الدارمي السجستاني، ولد قبل المئتين بيسير، صاحب المسند والتصانيف منها الرد على بشر المريسي، الرد على الجهمية.
ينظر: طبقات الحنابلة: لأبي يعلى، (١/ ١١٣ - ١١٤ (٢٩٨)؛ وسير أعلام النبلاء، (١٣/ ٣١٩ - ٣٢٦ (١٤٨)؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (٢/ ١٧٦).

(٢) الرد على الجهمية، ص٢٨٢، ضمن عقائد السلف.

(٣) الرد على الجهمية، ص٣٠٨؛ وينظر: رد الدارمي على المريسي، ص٣٩١؛ وص٤٣٢.

وبهذا يعلم ويدرك أن كثيرا من المتكلمين والرازي واحد منهم لم يكونوا معتمدين في دينهم لا على كتاب الله ولا على سنة رسوله ﷺ، بل إنهم حرصوا بأنه لا يستدل بأقوال الرسول على ما يجب ويجوز ويمتنع في باب الصفات والأفعال، وصرحوا بأنه لا يجوز الاحتجاج على ذلك بالكتاب والسنة وإن وافق العقل، فكيف إذا خالفه؟! فلا حرمة للكتاب ولا للسنة عندهم، ولهذا سلبهم الله في هذا الباب معرفة الأدلة السمعية والعقلية، حتى كانوا من أضل البرية، مع دعواهم أنهم أعلم من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين، بل قد يدعون أنهم أعلم من النبيين، وهذا ميراث من فرعون وحزبه اللعين(١).

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٣/ ٦٠؛ ١٧٥ - ١٧٦)؛ ودرء التعارض، (٢/ ١٤)؛ (٥/ ٢٢٤، ٢٥٨)؛ ومختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٣٥٠)؛ وموقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة: د/ سليمان الغصن، (١/ ١٥٠ - ١٦٢)؛ وجناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية: د/ محمد لوح، ص١٥٠ - ١٦١.

المطلب الثاني
الاستدلال بخبر الآحاد

هناك ثلاثة أمور لابد لي من إيضاحها قبل أن أذكر موقف الرازي، أجعلها توطئة وتمهيدا لضرورتها، وعليها تبنى أمور كثيرة، وهي كالآتي.

الأمر الأول: التعريف بخبر الآحاد.

ينقسم الخبر بحسب وصوله إلينا إلى متواتر وآحاد.

والمتواتر هو: ما رواه جماعة عن جماعة يستحيل في العادة تواطؤهم على الكذب من أول السند إلى منتهاه، وأن يكون مستند خبرهم الحس، وإفادة العلم(١).

والآحاد هو: ما لم يجمع شروط المتواتر(٢). وينقسم إلى مقبول ومردود، وأعلى أقسام المقبول الصحيح لذاته، وهو ما رواه عدل تام الضبط، عن عدل مثله، بسند متصل، وسلم من الشذوذ والعلة القادحة(٣).

فإن خف الضبط فهو الحسن لذاته، وإن تعددت طرق الحسن لذاته صار صحيحا لغيره، وحديث المستور وسيء الحفظ إذا تعددت طرقه صار حسنا

---

(١) ينظر: تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي: لابن الصلاح، (٢/ ١٧٧)؛ وشرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر: لابن حجر، ص٣.

(٢) ينظر: نزهة النظر شرح نخبة الفكر: لابن حجر، ص٢٦.

(٣) ينظر: مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث: لابن الصلاح، ص٧ - ٨؛ وتدريب الراوي: للنواوي (١/ ٦٣)؛ وفتح المغيث شرح ألفية الحديث: محمد السخاوي، (١/ ١٦ - ١٧).

لغيره[١]، والمهم هو الصحيح من خبر الآحاد. إذ غير الصحيح لا شك في عدم إفادته العلم.

وقد قال أهل العلم بأن الخبر المتواتر يفيد العلم القطعي[٢]، وأن المتكلمين متفقون على إفادة الخبر المتواتر للعلم، ويقطعون بثبوته إلا من شذ منهم، هذا عن المتواتر.

أما عن خبر الآحاد ومدى إفادته العلم، وإيجابه العمل، ومجيئه في مسائل العقيدة فهذه مسألة قد شغلت العلماء، حتى أنهم أفردوها في مصنفات مستقلة[٣] في القديم[٤] والحديث[٥].

الأمر الثاني: الخلاف في إفادة خبر الواحد العلم.

---

(١) ينظر: شرح علل الترمذي: لابن رجب، (١/ ٣٨٤ - ٣٨٥)؛ ومقدمة ابن الصلاح، ص١٥ - ١٧؛ والنكت: للحافظ ابن حجر، (١/ ٣٨٧، ٤٠١)؛ وشرح نخبة الفكر: لابن حجر، ص١١ - ١٥؛ وشرح نخبة الفكر: للقاري، ص٧١ - ٧٢؛ وتقريب النووي: للنواوي، (١/ ١٧٦ - ١٧٧)؛ وفتح المغيث: للسخاوي، (١/ ٦٦ - ٧١)؛ وقواعد التحديث: ظفر التهانوي، ص١٠٦ - ١٠٩.

(٢) ينظر: المسودة في أصول الفقه: لآل تيمية، ص٢٣٣.

(٣) ينظر: شرح صحيح مسلم: للنووي، (١/ ٦٢).

(٤) كالخطيب البغدادي، ينظر: الكفاية في علم الرواية، ص٦٦؛ والحافظ ابن عبدالبر، في التمهيد، (١/ ٢).

(٥) كالشيخ الألباني في رسالة الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام؛ والشيخ ابن جبرين في كتابه أخبار الآحاد في الحديث النبوي؛ وحجية خبر الآحاد في مسائل الاعتقاد: عبدالله السرحاني؛ رسالة دكتوراه مقدمة لقسم العقيدة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، ١٤٢٢هـ.

اختلف العلماء في إفادة خبر الواحد العلم، وجملة ما ذكر في ذلك أقوال ثلاثة:

القول الأول: أن خبر الواحد يفيد العلم مطلقا.

القول الثاني: أن خبر الواحد يفيد الظن ولا يفيد العلم مطلقا.

القول الثالث: أن خبر الواحد يفيد العلم بقرينة.

والقول الأول وهو إفادة خبر الواحد العلم مطلقا دون اشتراط قرينة، قد نسب إلى قوم من أهل الظاهر(١).

والقول الثاني وهو أن خبر الواحد لا يفيد العلم مطلقا، وإنما يفيد الظن فحسب، سواء احتفت به القرائن أم لا؟ وإلى هذا ذهب كثير من المتكلمين من الأشاعرة(٢)، ونسبه جماعة إلى الكثير من أهل الأصول(٣)، ونسب

---

(١) ينظر: المعتمد في أصول الفقه: لأبي الحسين البصري، (٢/ ٥٦٦)؛ والتبصرة: للشيرازي، ص٢٩٨؛ والإحكام: للآمدي، (٢/ ٣٢)؛ وتيسير التحرير شرح أمير باد شاه الحنفي على كتاب التحرير: لابن همام، (٣/ ٧٦)؛ وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه: عبدالعلي الأنصاري، (٢/ ٢١)؛ وشرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر: علي القاري، ص٣٩.

(٢) ينظر: التمهيد: للباقلاني، ص٤٤١؛ وأصول الدين: للبغدادي، ص٢٢؛ والفرق بين الفرق ص٣٢٥؛ ومشكل الحديث: لابن فورك، ص٥؛ والبرهان: للجويني، ص٥٩٩ - ٦٠٦؛ والمستصفى: للغزالي، (١/ ١٤٥)؛ وأساس التقديس: للرازي، ص٢١٥.

(٣) ينظر: شرح الأصول الخمسة: للقاضي عبد الجبار، ص٦٧٢، وص٦٩٠؛ وص٧٧٩؛ والمعتمد في أصول الفقه: لأبي الحسين البصري، (٢/ ٥٦٦)؛ وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه: عبدالعلي الأنصاري، (٢/ ١٢١)؛ وشرح الكوكب المنير: لابن النجار، (٢/ ٣٤٨)؛ ومذكرة في أصول الفقه: للشنقيطي، ص١٠٣.

إلى المعتزلة[١]، والخوارج[٢].

والقول الثالث: أن خبر الواحد يفيد العلم إذا احتفت به القرائن، وهو مذهب عامة الفقهاء، وعامة السلف رحمهم الله[٣].

بل هذا قول طوائف من العلماء المتقدمين والمتأخرين[٤].

وأبرز القرائن التي تحتف بخبر الآحاد هي تلقي الأمة له بالقبول، وكون الحديث مشهورا مستفيضا، إذا كانت له طرق متباينة سالمة من ضعف الرواة والعلل، وكون الحديث مسلسلا بالأئمة الحفاظ المتقنين[٥].

هذه هي أبرز القرائن التي تجعل أخبار الآحاد مفيدة للعلم، ومقطوعا بنسبتها

(١) ينظر: الإحكام: لابن حزم، (١/ ١١٩).

(٢) ينظر: المصدر نفسه.

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٢٠/ ٢٥٧)؛ و(١٨/ ١٦، ٤٨)؛ والرد على المنطقيين، ص٣٨؛ ومختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٣٧٢ - ٣٧٥٩)؛ والإحكام: للآمدي، (٢/ ٣٢)؛ والإحكام: لابن حزم، (١/ ١٠٨)؛ والعدة: للقاضي أبي يعلى، (٣/ ٩٠٠ - ٩٠١)؛ وشرح الكوكب المنير: لابن النجار، (٢/ ٣٤٨ - ٣٤٩).

(٤) ينظر: أحكام القرآن: للجصاص، (١/ ٣٨٦)؛ وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه: عبدالعلي الأنصاري، (٢/ ١٢١)؛ وتيسير التحرير شرح أمير باد شاه الحنفي على كتاب التحرير: لابن همام، (٣/ ٧٦)؛ وشرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر: للقاري، ص٣٩؛ ومنجد المقرئيين: لابن الجزري، ص٢٠؛ والنكت على كتاب ابن الصلاح: لابن حجر، (١/ ٣٧٧ - ٣٧٩)؛ وشرح نخبة الفكر: لابن حجر، ص٩؛ إرشاد الفحول: للشوكاني، ص٤٩ - ٥٠.

(٥) ينظر: العدة في أصول الفقه: للقاضي أبي يعلى، (٣/ ٩٠٠)؛ ومجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٨/ ١٦)؛ وشرح الكوكب المنير: لابن النجار، (٢/ ٣٤٩)؛ والنكت على كتاب ابن الصلاح: لابن حجر، (١/ ٣٧٨)؛ وشرح نخبة الفكر: لابن حجر، ص٩ - ١٠.

إلى النبي ﷺ، وثمة قرائن أخرى يفيد وجودها العلم والقطع بصدق خبر الواحد[١].

الأمر الثالث: أخذ أهل السنة بأحاديث الآحاد في العقائد:

يرى أهل السنة والجماعة الأخذ بكل حديث صح عن النبي ﷺ في العقائد، واعتقاد موجبه، سواء كان متواترا أم آحادا، إذ إن كل ما صح عن النبي ﷺ وجب القطع به واعتقاده والعمل به، سواء وصل إلى درجة التواتر أم لم يصل، وسواء كان ذلك في الاعتقادات أم فيما يسمى بالعمليات، أي المسائل والأحكام الفقهية.

يقول الإمام ابن عبد البر رحمه الله: (ليس في الاعتقاد كله في صفات الله وأسمائه، إلا ما جاء منصوصا في كتاب الله، أو صح عن رسول الله ﷺ، أو أجمعت عليه الأمة، وما جاء من أخبار الآحاد في ذلك كله أو نحوه يسلم له، ولا يناظر فيه)[٢].

ويقول في موطن آخر في معرض كلامه عن عمل أهل الفقه والأثر بخبر الواحد، قال: (وكلهم يدين بخبر الواحد العدل في الاعتقادات، ويعادي ويوالي عليها، ويجعلها شرعا ودينا في معتقده، على ذلك جماعة أهل السنة)[٣].

---

(١) ينظر: العدة في أصول الفقه: للقاضي أبي يعلى، (٣/ ٩٠٠ - ٩٠١)؛ والمسودة: لآل تيمية ص٢٤٣ - ٢٤٤؛ ومجموع الفتاوى: لابن تيمية (١٨/ ٥٠ - ٥١)؛ ومختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٣٦٠ - ٣٦٢).

(٢) جامع بيان العلم وفضله، (٢/ ٩٦).

(٣) التمهيد، (١/ ٨)؛ وينظر: شرح الكوكب المنير: لابن النجار، (٢/ ٣٥٢)؛ وينظر: لوامع الأنوار البهية: للسفاريني، (١/ ١٩)؛ والحجة في بيان المحجة: لأبي القاسم الأصفهاني (١/ ٣٧٤)؛ والمسودة: لآل تيمية، ص٢٤٨؛ ومختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٦٠٤)؛ وصون المنطق: للسيوطي، ١٦٠ - ١٦١.

فأهل السنة والجماعة كما يرون الأخذ بأحاديث الآحاد الصحيحة في الأحكام الفقهية، فإنهم يرون الأخذ بها كذلك في العقائد، لأنها تفيد العلم، وعلى فرض أنها لم تفد العلم القاطع، فهي تفيد على الأقل الظن الغالب، وما كان كذلك فإنه يؤخذ به في أحكام الشريعة.

يقول ابن القيم: (إن هذه الأخبار لو لم تفد اليقين، فإن الظن الغالب حاصل منها، ولا يمتنع إثبات الأسماء والصفات بها، كما لا يمتنع إثبات الأحكام الطلبية بها... ولم تزل الصحابة والتابعون وتابعوهم وأهل الحديث والسنة يحتجون بهذه الأخبار في مسائل الصفات والقدر والأسماء والأحكام، ولم ينقل عن أحد منهم البتة أنه جوز الاحتجاج بها في مسائل الأحكام دون الأخبار عن الله وأسمائه وصفاته...)[١].

فمن أفاده الدليل العلم القاطع وجب عليه الأخذ به وتيقن دلالته، ومن أفاده الظن الغالب لم يجز له أن يترك هذا الظن الغالب لعجزه عن تمام اليقين[٢].

فالواجب الأخذ بكل ما صح عن رسول الله ﷺ في أي مجال، واعتقاد موجبه، والعمل به، وذلك لأن أخبار الآحاد الصحيحة قد مضى اتفاق الأئمة على نقلها، وروايتها، وتخريجها في الصحاح والمسانيد، وتدوينها في الدواوين، وحكم الحفاظ المتقنين عليها بالصحة، وعلى رواتها بالإتقان والعدالة، فطرحها مخالف للإجماع، خارج عن أهل الاتفاق، فلا يلتفت إليه ولا يعرج عليه[٣].

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة، (٢/ ٣١٢).

(٢) ينظر: درء التعارض: لابن تيمية، (١/ ٥٣).

(٣) تحريم النظر في كتب أهل الكلام: لابن قدامة المقدسي، ص٣٨ - ٣٩.

يقول ابن تيمية: (وأئمة أهل السنة والحديث من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم يثبتون الصفات الخبرية، لكن منهم من يقول: لا نثبت إلا ما في القرآن والسنة المتواترة، وما لم يقم دليل قاطع على إثباته نفيناه، كما يقوله ابن عقيل وغيره أحيانا، ومنهم من يقول: بل نثبتها بأخبار الآحاد المتلقاه بالقبول، ومنهم من يقول: نثبتها بالأخبار الصحيحة مطلقا، ومنهم من يقول: راجحا لا قاطعا قلنا بموجبه، فلا نقطع في النفي والإثبات إلا بدليل يوجب القطع، وإذا قام دليل يرجح أحد الجانبين بينا رجحان أحد الجانبين وهذا أصح الطرق)(١).

وبهذا يتبين لنا أن المنهج الصحيح في هذا هو الأخذ بكل حديث صحيح، واعتقاد موجبه، وإن كان القطع به يتفاوت بحسب قوة السند واحتفاف القرائن به(٢).

أولًا: موقف الرازي من الاستدلال بخبر الآحاد:

لقد أطبق أهل الكلام على عدم الأخذ بأحاديث الآحاد في العقائد، لأنها ظنية الدلالة والثبوت عندهم، ومسائل العقيدة يجب فيها القطع، فلا تصلح الآحاد أن نثبت بها عقيدة.

وقد قرر هذا المعنى أهل الكلام في كثير من كتبهم، وزعموا أن الأحاديث الصحيحة المشهورة بل والأحاديث المتواترة آحاداً، وأنها ظنية، فلا يؤخذ بها في العقيدة.

---

(١) درء تعارض العقل، (٣/ ٣٨٣ - ٣٨٤).

(٢) ينظر: موقف المتكلمين من نصوص الكتاب والسنة: د/ سليمان الغصن، (١/ ١٩٨ - ٢٠٢).

والرازي يرد أخبار الآحاد، ولا يأخذ بها في العقيدة ولا في الصفات، وقد ذكر خمسة وجوه في تعليل رد خبر الآحاد، وهي:

الوجه الأول: أن أخبار الآحاد مظنونة؛ لأن رواتها غير معصومين من الخطأ والكذب، وحينئذ لا يكون صدقهم معلوما بل مظنونا وخبر الواحد المظنون لا يجوز التمسك به في مسائل الأصول، لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [النجم: ٢٨]، ويعمل به في فروع الشريعة، لأن المطلوب فيها الظن، بخلاف مسائل الأصول(١).

الوجه الثاني: أن رواية أجل طبقات الرواة وأعلاهم منصبا وهم الصحابة لا تفيد القطع واليقين، لأنه روي عن كل واحد منهم طعن في الآخر، ونسبته إلى ما لا ينبغي، فإن كان الطاعن صادقا فقد توجه الطعن على المطعون، وإن كان كاذبا فقد توجه الطعن على الطاعن، فكيف كان فقد توجه الطعن، إلا أنا قلنا: إن الله تعالى أثنى على الصحابة رضي الله عنهم في القرآن على سبيل العموم، وذلك يفيد ظن الصدق، ولهذا الترجيح قبلنا رواياتهم في فروع الشريعة، أما الكلام في ذات الله وصفاته فكيف يمكن بناؤه على هذه الروايات الضعيفة؟(٢).

وقد طعن في رواة الأحاديث بتكذيبهم وتجهيلهم(٣).

الوجه الثالث: أنه اشتهر فيما بين الأمة: أن جماعة من الملاحدة وضعوا أخبارا منكرة، واحتالوا في ترويجها على المحدثين، والمحدثون لسلامة قلوبهم ما عرفوا بل قبلوها، وأي منكر فوق وصف الله تعالى بما يقدح في

---

(١) ينظر: أساس التقديس، ص٢١٥.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ٢١٦ - ٢١٧.

(٣) ينظر: التفسير الكبير، مج٩، ج١٨، ص١١٩.

الإلهية، ويبطل الربوبية؟ فوجب القطع في أمثال هذه الأخبار بأنها موضوعة(١).

الوجه الرابع: أن هؤلاء المحدثين يجرحون الرواة بأقل العلل، مثل: إنه كان ماثلا إلى حب علي فكان رافضيا، فلا تقبل روايته، وما كان فيهم عاقل يقول: إنه وصف الله تعالى بما يبطل إلهيته وربوبيته فلا تقبل روايته(٢).

الوجه الخامس: أن الرواة الذين سمعوا هذه الأخبار من الرسول ﷺ ما كتبوه عن لفظ الرسول، بل سمعوا شيئا في مجلس، ثم إنهم رووا تلك الأشياء بعد عشرين سنة أو أكثر، فلم يرووا تلك الألفاظ بأعيانها، بل هي ألفاظ الراوي، والظاهر أن الراوي ينسى من تلك الألفاظ شيئا كثيرا، أو يتشوش عليه نظم الكلام وترتيبه وتركيبه، ومع هذا الاحتمال فكيف يمكن التمسك به في معرفة ذات الله تعالى وصفاته(٣).

إلا أن الرازي لم يلتزم بهذا المنهج، وهو عدم الأخذ بخبر الآحاد في مسائل الاعتقاد، فالمعتزلة إذا أنكروا حجية خبر الآحاد في مسألة من مسائل الاعتقاد التي تخالف عقيدة الرازي الأشعري، أجاب عليهم الرازي بأنه حجة لأنه وإن كان آحادا إلا أنه روي بالمعنى على سبيل التواتر، هذا ما ذكره في مسألة الشفاعة لأهل الكبائر حيث يقول: (احتج المعتزلة على إنكار الشفاعة لأهل الكبائر بأن ما ورد فيها من النقل فهو إما منقول بالتواتر أو بالآحاد، والآحاد لا مجال له لأنه يفيد الظن، والمسألة علمية، والتمسك بالدلائل الظنية غير جائز.

وأجاب على مثل هذه المطاعن: بأن كل واحد من هذه الأخبار وإن كان مرويا

---

(١) ينظر: أساس التقديس، ص٢١٧ - ٢١٨.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٢١٨.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص٢١٨ - ٢١٩.

بالآحاد إلا أنها كثيرة جدا وبينها قدر مشترك واحد وهو خروج أهل العقاب من النار بسبب الشفاعة، فيصير هذا المعنى مرويا على سبيل التواتر فيكون حجة والله اعلم)[١].

وهو يذكر أحاديث عدة عند اسم الله تعالى القريب[٢]، وفي اسم النور يورد اثني عشر أثرا[٣]، كما استدل على سعة رحمة الله تعالى بخبر الآحاد[٤]، وهي ما بين خبر صحيح، وخبر ضعيف.

ثانيًا: نقد موقف الرازي من الاستدلال بخبر الآحاد على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة:

خالف الرازي أهل السنة والجماعة في عدم أخذه بأخبار الآحاد في مسائل الاعتقاد، واستند على حجج واهية، مدعما بها صحة كلامه.

كما أنه قد تأثر بالمعتزلة في عدم الاحتجاج بأخبار الآحاد في مسائل الاعتقاد التي زعم أنها أنها مخالفة للعقل، وقد ترتب على ذلك عدم الاحتجاج بأخبار الآحاد في مسائل الاعتقاد، ثم رد كثيرا من العقائد بحجة أن أدلتها من قبيل أخبار الآحاد التي لا تفيد العلم ولا يحتج بها في المسائل القطعية[٥].

كما لوحظ على الرازي مخالفته لمنهجه في حجية خبر الآحاد فاضطرب

---

(١) التفسير الكبير، مج٢، ج٣، ص٦٤ - ٦٥.
(٢) ينظر: التفسير الكبير، مج ٣، ج ٥، ص ٩٤ - ٩٥.
(٣) ينظر: التفسير الكبير، مج ١١، ج ١، ص ١٢٣ - ١٢٤.
(٤) يراجع: صفة الرحمة، من هذا البحث.
(٥) ينظر: أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة: د/ منيف العتيبي، (١/ ٢٩٦)؛ ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة: عثمان حسن، (١/ ١٢٧).

كعادته، وخبر الآحاد إذا خالف أدلته العقلية فهو ليس بحجة، أما إن وافق أدلته العقلية، وخالف أدلة الخصم فهو عنده حجة.

وسيكون الرد عليه من وجوه:

الوجه الأول: إبطال حججه التي اعتمد عليها في عدم حجية خبر الآحاد.

يمكن الرد على حجج الرازي التي اعتمد عليها في عدم حجية خبر الآحاد بالآتي:

* أما عن الحجة الأولى والتي مفادها: بأن أخبار الآحاد مظنونة لأن رواتها غير معصومين من الخطأ والكذب... الخ.

فيمكن أن يجاب على الرازي بأن خبر الواحد المحتف بالقرائن يوجب العلم على الصحيح، وعلى فرض أنه يفيد غلبة الظن، فإن ذلك يعمل به ويعتقد موجبه كما سبق تقريره، والظن المذموم في هذه الآية وغيرها هو الظن المبني على التخرص والوهم وعدم الاعتماد على دليل، أما ما كان عمدته النصوص الشرعية الصحيحة، فهذا غير مذموم، بل هو مأمور به، ثم إن التفريق بين الأصول والفروع مسألة محدثة في الإسلام لم يدل عليها كتاب ولا سنة ولا إجماع، بل ولا قالها أحد من السلف والأئمة، فهي باطلة(١).

ثم إنهم لم يذكروا على تفريقهم هذا دليلا ولا ضابطا صحيحا، بل كل ما ذكروه من الفروق باطل غير صحيح(٢).

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٩/ ٢٠٧)؛ ومختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٤١٣).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٩/ ٢٠٨ - ٢٠٩)؛ ومختصر الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٢/ ٤٢٠ - ٤٢١).

وتشكيك الرازي في ضبط الرواة الثقاة بحجة أنهم غير معصومين من الخطأ والكذب، فيقال فيه: إن علماء الحديث قد عرفوا الكذابين، وردوا رواياتهم، كما عرفوا من أخطأ ووهم في بعض الأحاديث، ومن هو كثير الخطأ والوهم وميزوا أحاديثهم، وقد وضعوا شروطا للحديث الصحيح يبعد معها احتمال هذا التشكيك الذي طرحه الرازي.

ثم إن تجويزه الكذب على الرواة، وقبوله رواياتهم فيما يسميه بالعمليات تناقض ظاهر، فلا يجوز العمل بما يظن كذبه، ولو جاز العمل به لجاز الأخذ به في العقائد، واعتقاد موجبه، إذ الحال في الأمرين واحدة.

وأيضا فإن هذه الدعوى فتح لباب الطعن في السنة، بل هي طعن وتشكيك في السنة كلها إلا ما ندر من الأحاديث المتواترة.

* ويمكن أن يجاب على الوجه الثاني والذي مفاده الطعن في الصحابة الكرام رضي الله عنهم بما يلي:

١) أن هذا القول مخالف للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، إذ عدالة الصحابة رضي الله عنهم أجمعين ثابتة بالقرآن والسنة وإجماع سلف الأمة، فمن الآيات الواردة في ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٠] وغير ذلك من الآيات الكثيرة الواردة في فضل الصحابة وتعديلهم(١)، كما ورد في الأحاديث ثناء النبي ﷺ عليهم، وإخباره بما منحهم الله تعالى من كونهم خير القرون من أمته وأفضلها، وإن أحدا ممن يأتي بعدهم لا يبلغ أدنى جزء من شأنهم،

---

(١) ينظر: تحقيق منيف الرتبة لمن ثبت له شريف الصحبة: للعلائي، ص٦٢ - ٦٦.

ولو أنفق ملء الأرض ذهبا في سبيل الله، ففي الحديث: «**خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ**»(١)، والأحاديث في ذلك كثيرة جدا تقطع حجة كل من رام تنقصهم وحاول غمزهم(٢).

وقد أجمع من يعتد به من العلماء على عدالتهم رضي الله عنهم(٣).

٢ - أنه يلزم على هذا القول الطعن في جميع الصحابة، والتشكيك في عدالتهم، لأنه إذا لم يتميز العدل من غيره فيلزم عليه الشك في الجميع، وهذا خرق للإجماع، بل إن ذلك يؤدي إلى هدم الدين، وإزالة ما بأيدينا من أمور الشريعة، معاذ الله من ذلك(٤).

٣ - ليس معنى القول بعدالة الصحابة أن العصمة لكل واحد منه ثابتة، والخطأ والمعصية عليه مستحيلة، بل معنى ذلك أن روايته مقبولة، وقوله مصدق، ولا يحتاج إلى تزكية كما يحتاج غيره إليها، لأن استصحاب الحال لا يفيد إلا ذلك(٥).

٤ - (أن أئمة الحديث اعتمدوا فيمن يمكن التشكيك في عدالته من الصحابة

---

(١) رواه البخاري في كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ، باب فضائل أصحاب النبي ﷺ ورضي الله عنهم، (٣٦٥٠)؛ وفي مواضع أخرى من صحيحه؛ ومسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، (٢٥٣٣)؛ وفي مواضع أخرى من صحيحه.

(٢) ينظر: تحقيق منيف الرتبة لمن ثبت له شريف الصحبة: للعلائي، ص٦٦ - ٧٧.

(٣) ينظر: مقدمة ابن الصلاح، ص١٤٧؛ والتقريب: للنووي مع شرحه تدريب الراوي، (٢/ ٢١٤)؛ تحقيق منيف الرتبة: للعلائي، ص٦٠ - ٧٨.

(٤) ينظر: تحقيق منيف الرتبة: للعلائي، ص٦٠ - ٧٨.

(٥) ينظر: المصدر نفسه، ص٨٦.

اعتبار ما ثبت أنهم حدثوا به عن النبي ﷺ، أو عن صحابي آخر عنه، وعرضوها على الكتاب والسنة، وعلى رواية غيرهم، مع ملاحظة أحوالهم وأهوائهم، فلم يجدوا من ذلك ما يوجب التهمة، بل وجدوا عامة ما رووه قد رواه غيرهم من الصحابة، ممن لا تتجه إليه تهمة، أو جاء في الشريعة ما في معناه، أو ما يشهد له)[١].

٥ - أن ما ذكر من طعن بعض الصحابة في بعض، فهذا أكثره لا يصح عنهم، وأما الثابت منه فله محامل صحيحة، وتأويلات سائغة، وقد يكون لظن كل واحد منهم صدق قوله وخطأ غيره، وكل منهم مجتهد، فالمصيب له أجران: أجر الاجتهاد، وأجر الإصابة، والمخطئ له أجر على اجتهاده، وقد أجاب العلماء على كل ما صح عنهم في ذلك بأجوبة موجودة في مواطنها[٢].

٦ - أن الرازي تناقض في كلامه، فقد ذكر أولا أن طعن كل واحد منهم في الآخر يجعلنا نشك في صدق الجميع، ونظن كذب كل واحد منهم، ثم قرر قبول رواياتهم في فروع الشريعة، لأنها تفيد ظن الصدق، ثم بين عدم جواز الأخذ بهذه الروايات فيما يتعلق في الكلام في ذات الله وصفاته، لأنها روايات ضعيفة.

ولا شك أن هذا خلل في المنهج، فكيف يجيز بناء الشريعة على الروايات الضعيفة، بل المحتملة للكذب؟ ثم كيف يفرق في الأخذ بهذه الروايات بين الشريعة والعقيدة، والأمر في ذلك واحد كما سبق بيانه؟!.

* ويمكن أن يجاب على الوجه الثالث والذي مفاده أن جماعة من الملاحدة

---

(١) الأنوار الكاشفة: للمعلمي، ص٢٦٣.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٣/ ١٥٢ - ١٥٥)؛ وتحقيق منيف الرتبة: للعلائي، ص٨٢ - ٩٢.

وضعوا أخبارا... الخ.

لا ينكر أن الملاحدة والزنادقة وغيرهم قد وضعوا آلاف الأحاديث[(١)]، ولكن القول بأن علماء الحديث لسلامة قلوبهم قد قبلوها قول باطل، فعلماء الحديث قد جعلوا لقبول الحديث شروطا يستحيل معها أن يجمعوا على تصحيح حديث موضوع، بل إنهم قد ميزوا الأحاديث والرواة، وعرفوا الثقات والوضاعين، فالقول بأن الأحاديث الموضوعة اختلطت بالصحيحة ولم يميز بينها، طعن في السنة، وتشكيك فيها، يجعل المسلم لا يثق بأي حديث يقرؤه، ولا الرواة، وألفوا فيهم المؤلفات المستقلة، كما صنفوا في الأحاديث الصحيحة المؤلفات الخاصة.

والمقصود أنهم كانوا يسألون عن الأسانيد، ولم تختلط عليهم، كما روى الإمام مسلم[(٢)] بسنده عن ابن سيرين[(٣)] قوله: (لم يكونوا يسألون عن الإسناد فلما وقعت الفتنة قالوا سموا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم، وينظر على أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم)[(٤)].

---

(١) ينظر: فتح المغيث: للسخاوي، (١/ ٢٥٧).

(٢) مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري، أبو الحسين، صاحب الصحيح، توفي سنة إحدى وستين ومئتين بنيسابور. ينظر: سير أعلام النبلاء: للذهبي، (١٢/ ٥٥٧ - ٥٨٠، (٢١٧)؛ تهذيب التهذيب: لابن حجر، (١٠/ ١٢٦ - ١٢٨)؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (٢/ ١٤٤ - ١٤٥).

(٣) ابن سيرين هو: محمد، أبو بكر الأنصاري، مولى أنس بن مالك، ثقة ثبت عابد، كبير القدر، كان مشهورا بتعبير الرؤيا، مات سنة عشرة ومئة من الهجرة. ينظر: طبقات ابن سعد، (٧/ ١٩٣)؛ وطبقات الفقهاء: للشيرازي، ص٨٨؛ وسير أعلام النبلاء: للذهبي (٤/ ٦٠٦ - ٦٢٢، (٢٤٦).

(٤) رواه مسلم في مقدمة صحيحه، (١/ ١٥).

وأما تشكيكه فيما يرويه البخاري ومسلم فهذا خرق للإجماع، إذ إن الأمة قد تلقت كتابيها بالقبول[١] سوى أحرف يسيرة أجاب عليها الحفاظ[٢].

ثم إن إطلاق هذا القول فتح لباب الزنادقة والطعن في الشريعة.

* ويمكن أن يجاب على الوجه الرابع، والذي مفاده: بأن المحدثون يجرحون الرواة بأقل العلل... الخ. بما يلي:

١ - أن علماء الحديث لا يجرحون الرواة بأقل العلل، وإن كان يوجد من قد يجرح بما ليس بجارح، ولهذا اشترط العلماء في الجرح أن يكون مفسرا ليعرف ما ترد به الرواية وما لا ترد به[٣].

٢ - ما زعمه من أنهم ردوا رواية من يميل إلى حب علي ﷺ ليس بصحيح، فقد ذكر الحافظ ابن حجر أن التشيع في عرف المتقدمين هو اعتقاد تفضيل علي على عثمان، أو على الخلق بعد رسول الله ﷺ، ثم قال: إذا كان معتقد ذلك ورعا دينا صادقا مجتهدا فلا ترد روايته بهذا، لاسيما إن كان غير داعية، وأما التشيع في عرف المتأخرين فهو الرفض المحض، فلا تقبل رواية الرافضي الغالي ولا كرامة)[٤].

وقد قرر الحافظ الذهبي أن التشيع بلا غلو ولا تحريف ظهر في (كثير التابعين

(١) ينظر: مقدمة ابن الصلاح، ص١٤ - ١٥؛ ومجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١/ ٢٥٧)؛ و(١٨/ ١٧؛ ٤٩)؛ وشرح نخبة الفكر: لابن حجر، ص٩؛ وفتح المغيث: للسخاوي، (١/ ٥١)؛ وإرشاد الفحول: للشوكاني، ٤٩ - ٥٠.

(٢) ينظر: مقدمة ابن الصلاح، ص١٥؛ والنكت: لابن حجر، (١/ ٣٨٠ - ٣٨٣).

(٣) ينظر: مقدمة ابن الصلاح، ص٥١.

(٤) ينظر: تهذيب التهذيب، (١/ ٩٤).

وتابعيهم، مع الدين والورع والصدق، فلو رد حديث هؤلاء لذهب جملة من الآثار النبوية)[١].

٣- أن العلماء رحمهم الله كانوا يتحرون أحوال الرواة، لأن هذا دين لا تجوز فيه المحاباة، كما قال ابن سيرين: (إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم)[٢].

وبين الإمام مسلم أن من لم يكشف معايب الرواة (كان آثما بفعله ذلك غاشا لعوام المسمين)[٣].

فقد أعطوا كل راو حقه وأنصفوه، ولم يتهموه بما ليس فيه، ولذلك جعلوا الرواة على طبقات، لكل طبقة اعتبار معين، ودرجة معلومة.

٤ - أن ما افتراه الرازي على أهل الحديث من أنهم لم يردوا رواية من وصف الله تعالى بما يبطل إلهيته وربوبيته افتراء باطل، فليس هناك مسلم يصف الله تعالى بما يبطل إلهيته، وليس هناك مسلم يقول بإسلام ذلك، فضلا عن قبول روايته، لكن الرازي يقصد بذلك ما يفهمه مما صح عن النبي ﷺ في وصف الله تعالى، فإنه يزعم أن تلك الأوصاف لا تليق بجناب الرب تعالى، بل تتنافى مع إلهيته وربوبيته، وما ذاك إلا لتحكيمه عقله وهواه في نصوص الشرع الصحيحة، والواجب عليه الإيمان بكل ما صح عن المصطفى ﷺ، وعدم التشكيك في صحته، أو الطعن في رواته، بل يسلم ويكل ما لا يعلمه إلى عالمه.

* ويمكن أن يجاب على الوجه الخامس والذي مفاده أن الصحابة رووا

---

(١) ينظر: ميزان الاعتدال، (١/ ٥).

(٢) رواه مسلم في مقدمة صحيحه، (١/ ١٤).

(٣) ينظر: مقدمة صحيح مسلم، (١/ ٢٨).

الأحاديث عن رسول الله ﷺ بالمعنى... الخ من وجوه:

١ - أن إطلاق القول بأن الصحابة لم يكتبوا شيئا من ألفاظ الرسول ﷺ إلا بعد سنين من سماعهم لكلامه، إن هذا الإطلاق غير صحيح، فقد كان بعض الصحابة رضي الله عنهم يكتب الحديث على عهد الرسول ﷺ.

٢ - أن تشكيكه في ضبط الصحابة لحديث النبي ﷺ باطل، إذ إنه يلزم على ذلك طعن في حفظ السنة، والطعن في السنة التي هي بيان للقرآن طعن في القرآن الذي تكفل الله بحفظه وبيانه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩][(١)].

٣ - أن السلف رحمهم الله اختلفوا في حكم رواية الحديث بمعناه، على قولين:

القول الأول: منع الرواية بالمعنى مطلقا، ووجوب تأدية اللفظ بعينه من غير تقديم ولا تأخير، ولا زيادة ولا حذف، ولا تبديل لفظ بلفظ.

القول الثاني: جواز الرواية بالمعنى، وعلى هذا أكثر العلماء، وقد اشترطوا للرواية بالمعنى أن تكون ممن علم مواقع الخطاب، ومعاني الألفاظ، وكان بصيرا باللغة، وبما يحيل المعنى، فلا يكون في روايته الحديث بمعناه قصور عن الأصل في إفادة المعنى، ولا زيادة ولا نقصان، واستثنوا من ذلك ما تعبدنا بلفظه، كالأذان، وبعضهم استثنى الصفات، وبعضهم اشترط شروطا أخرى غير هذه[(٢)].

---

(١) ينظر: الأنوار الكاشفة: للمعلمي، ص٣٩.

(٢) ينظر في الكلام على الرواية بالمعنى: الرسالة: للشافعي، ص١٦٠؛ والكفاية في علم =

ومما لا شك فيه أن الرواية باللفظ هي الأولى والمتعينة على من حفظ اللفظ، ثم إن من أجاز الرواية بالمعنى قد وضع لها شروطا يستحيل معها تطرق ما أثاره الرازي من التشكيك، كما يبعد وجود هذه الاحتمالات التي ذكرها الرازي في رواية الثقاة من الرواة، فهم اتقى لله وأورع من أن يتكلموا بمعنى حديث لم يفهموه، أو ينسبوه إلى النبي ﷺ وهم لم يتأكدوا منه.

ثم إن ما حصل عند بعضهم من الأوهام والأغلاط قد بينه الحفاظ، ونبهوا عليه، ولو كان كلمة واحدة، فكيف يجوز إطلاق مثل هذا القول من الرازي الذي يأتي على السنة كلها بالتشكيك والإيهام(١).

الوجه الثاني: الآثار المترتبة على عدم الأخذ بأخبار الآحاد في العقيدة.

لا شك أن رد أخبار الآحاد وعدم الأخذ بها في العقيدة له آثار سيئة كثيرة، يمكن إيجازها فيما يلي:

١ - أن الطعن في رواة الأخبار ورواياتهم يلزم عليه الطعن في الشريعة، وذهاب الدين، لأن رواة هذه الأخبار هم رواة الأحكام، وعليهم الاعتماد في بيان الحلال والحرام في الدين(٢).

= الرواية: للخطيب البغدادي، ص٣٠٠ - ٣١٧؛ ومقدمة ابن الصلاح، ص١٠٥ - ١٠٦؛ وشرح علل الترمذي: لابن رجب، (١/ ١٤٥ - ١٥٢)؛ وشرح نخبة الفكر: لابن حجر، ص٣٠.

(١) ينظر: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة: د/ سليمان الغصن، (١/ ٢١٠ - ٢٢٧).

(٢) ينظر: تحريم النظر في كتب أهل الكلام: لابن قدامة المقدسي، ص٣٩؛ ومذكرة في أصول الفقه، ص١٠٥.

٢ - أن رد أخبار الآحاد الصحيحة والتشكيك في صحتها وضبط رواتها فيه مخالفة لحكم الحفاظ عليها بالصحة، وعلى رواتها بالإتقان والعدالة، وما كان مخالفا لأقوال أئمة الحديث فيجب اطراحه وعدم التعريج عليه(١).

٣ - أن رد أخبار الآحاد الصحيحة في مجال العقيدة، وقبولها في مجال الشريعة، تناقض في المنهج، فإما أن تكون مشكوكا فيها وباطله فتطرح في الكل، وإما أن تكون صحيحة مقبولة فيؤخذ بها في المجالين كليهما.

٤ - أن تقريرهم هذه القاعدة وعملهم بها وهي عدم الأخذ بأخبار الآحاد في العقائد جعلهم يردون أخبارا متواترة تخالف مذهبهم، زاعمين أنها أخبار آحاد، وما كان كذلك فلا يؤخذ به، ولا يحتج به في العقائد، كما ردت المعتزلة الأخبار المتواترة في الشفاعة، والرؤية، والصفات، وغيرها بهذه الحجة(٢).

---

(١) ينظر: تحريم النظر في كتب أهل الكلام: لابن قدامة المقدسي، ص٣٨ - ٣٩.

(٢) ينظر: موقف المتكلمين من نصوص الكتاب والسنة، (٢/ ٢٢٩ - ٢٣٠).

المطلب الثالث
الاستدلال بالإجماع

يعتبر الإجماع مصدراً من مصادر التلقي عند أهل السنة والجماعة، وأصلا من أصولهم في الاستدلال والاحتجاج لاسيما في أبواب الاعتقاد.

فإن المنهج الحق الذي عليه أهل السنة والجماعة، والسلف الصالح، تلقي الدين من الكتاب والسنة والإجماع، إذ الإجماع مبني على الكتاب والسنة عندهم.

فالإجماع دليل سمعي نقلي يضاف إلى النص فيعضده ويقويه ويدفع عنه احتمال الخطأ الذي قد يتطرق للظنيات، فيرفعه إلى مقام القطعيات، ولقد درج علماء الإسلام الصفوة الكرام على حكاية الإجماع ونقله والاحتجاج به، واعتباره دليلا من الأدلة الشرعية التي تساق لإثبات العقائد وتقريرها(١).

فـ (لا تحمل صفات الله تعالى على العقول والمقاييس، ولا يوصف إلا بما وصف به نفسه، أو وصفه به نبيه، أو أجمعت الأمة عليه)(٢).

ولا يجوز لأحد أن يعدل عما جاء في الكتاب والسنة واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها(٣).

---

(١) ينظر: شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة: للالكائي، (١/ ٩)؛ ومجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٣/ ١٥٧)؛ (١٩/ ٥)؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم، (٣/ ٨٣٣ - ٨٣٥).

(٢) ينظر: الرسالة الوافية لمذهب أهل السنة في الاعتقادات والديانات: لأبي عمرو الداني، ص١٤٥؛ وينظر: الإبانة: لأبي الحسن الأشعري، ص٦٣؛ والحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة: لأبي القاسم الأصفهاني، (١/ ١٩).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١١/ ٤٩٠)؛ والمسائل العقدية التي حكى فيها =

أولًا : موقف المتكلمين والرازي من الاستدلال بالإجماع.

لم ينازع في حجية الإجماع من أرباب المذاهب والفرق إلا النظام من المعتزلة وبعض الروافض والخوارج(١) ، فالمتكلمون من معتزلة(٢) وأشاعرة(٣) يحتجون بالإجماع في إثبات العقائد باعتباره أحد الأحكام الشرعية بصفة عامة(٤).

والرازي اعتمد على الإجماع وجعله حجة، لأن الله تعالى أخبر عن عدالة هذه الأمة، وخيريتها(٥).

فأثبت «**صفة الحكمة**» لله تعالى لإجماع المسلمين، كما ذكر أن المسلمين أجمعوا على أن المحبة صفة من صفات الله تعالى، لأن القرآن نطق بإثباته في آيات كثيرة(٦)، وحكى الإجماع على الكلام النفسي كذلك في صفة الكلام.

= شيخ الإسلام ابن تيمية الإجماع في أبواب التوحيد: خالد الجعيد، (١/ ٦٢) وما بعدها، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في العقيدة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى.

(١) ينظر: البرهان: للجويني، (١/ ٦٥٧)؛ والتمهيد في أصول الفقه: للكلوذي، (٣/ ٢٢٤)؛ والإحكام في أصول الأحكام: للآمدي، (١/ ٢٨٦)؛ ومجموع الفتاوى: لاين تيمية، (١/ ٣٤١).

(٢) ينظر: شرح الأصول الخمسة: للقاضي عبدالجبار، ص٨٨؛ وص٦٢٤.

(٣) ينظر: الإبانة: لأبي الحسن الأشعري، ص٥١، وص١٥١؛ وص١٦٣؛ والتمهيد: للباقلاني، ص١٣؛ وأصول الدين: للبغدادي، ص١٠٦؛ والإرشاد: للجويني ص٧٢ - ٧٥؛ وص١٨٧.

(٤) ينظر: منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة: د/ أحمد آل عبداللطيف، ص٤٢٨ - ٤٤١.

(٥) ينظر: التفسير الكبير، مج٢، ج٤، ص٩٨؛ وص١٠٢؛ ومج٤، ج٨، ص١٧٨ - ١٧٩.

(٦) ينظر: التفسير الكبير، مج٧، ج١٤، ص١٣١.

ثانيًا: نقد الرازي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.

يلاحظ على الرازي اضطرابه لأول وهلة، فهو في حجية خبر الآحاد قدح في الصحابة الكرام على حد زعمه. ثم هو يعتمد الإجماع ويجعله حجة لخيرية الأمة.

ولا يغتر الناظر إلى كلام الرازي، فالإجماع الذي يحكيه إنما هو دعوى لا حقيقة لها عند التطبيق على كثير من نصوص الاعتقاد لاسيما نصوص الصفات.

لذا نجد أن ابن تيمية قد أوضح حقيقة هذا الإجماع، فيقول: (عامة أصول أهل البدع والأهواء الخارجين عن الكتاب والسنة تجدها مبنية على ذلك: على نوع من القياس الذي وضعوه، وهو مثل ضربوه يعارضون به ما جاءت به الرسل، ونوع من الإجماع الذي يدعونه، فيركبون من ذلك القياس العقلي، ومن هذا الإجماع السمعي أصل دينهم...)، ثم يقول: (وهكذا أئمة أهل الكلام في الأهواء... لا يعتمدون على كتاب ولا سنة ولا على إجماع مقبول في كثير من المواضع، بل يفارقون أهل الجماعة ذات الإجماع المعلوم، بما يدعونه هم من الإجماع المركب، كما يخالفون صرائح المعقول بما يدعونه من المعقول، وكما يخالفون الكتاب والسنة اللذين هما أصل الدين بما يضعونه من أصول الدين)[1].

❀ ❀ ❀

(١) التسعينية، (٢/ ٦٣١).

المبحث الثالث

موقف الرازي من الاستدلال بالأدلة العقلية

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد.

المطلب الثاني: الاستدلال بقياس الأولى.

المطلب الأول
الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد

أولًا: موقف الرازي من الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد:

لقد استخدم المتكلمون قياس الغائب على الشاهد وعدوه طريقا من طرق الاستدلال العقلي، فاستخدمته المعتزلة، كما ذكر القاضي عبد الجبار أن لأبي الحسين الخياط(١) كتابا في هذا النوع من الاستدلال(٢).

كما أن القاضي عبد الجبار نفسه قد استخدمه في إثبات بعض الصفات، مثل كونه تعالى قادرا وعالما وحيا، مستخدما هذا القياس(٣).

والأشاعرة استخدموا هذا القياس إلا أنهم تناقضوا فيه تناقضا شنيعا فمرة يجعلون له ضوابط وجوامع يصرحون باستخدامه، وأنه الدليل العقلي، وتارة يردون قول المخالف لأنه من قياس الغائب على الشاهد، وهذا عندما يردون على المعتزلة في مسألة أفعال الله تعالى(٤).

---

(١) أبو الحسين الخياط: عبدالرحيم بن محمد بن عثمان، من كبار المعتزلة، له ذكاء مفرط، طلب الحديث، وله تصانيف منها: الاستدلال، ونقض كتاب ابن الراوندي في فضائح المعتزلة، ونقض نعت الحكمة، وكتاب الرد على من قال بالأسباب.
ينظر: طبقات المعتزلة: للقاضي عبد الجبار، ص٨٥ - ٨٨؛ وسير أعلام النبلاء: للذهبي، (١٤/ ٢٢٠، (١٢١)؛ ولسان الميزان: لابن حجر، (٤/٨-٩).

(٢) ينظر: المحيط بالتكليف: للقاضي عبدالجبار، ص١٦٨.

(٣) ينظر: شرح الأصول الخمسة، ص١٥١ - ١٥٢؛ وص١٦١.

(٤) ينظر: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع: لأبي الحسن الأشعري، ص٣٧؛ وص٧٠؛ والتمهيد: للباقلاني، ص١٢، وص١٥٦، وص٢٤٨؛ والبرهان: للجويني، (١/ ١٢٧)؛ وشرح المواقف: للإيجي، ص٧٢ - ٧٣؛ وأبكار الأفكار: للآمدي، (١/ ١٣١)؛ =

والرازي تناقض في استخدامه لقياس الغائب على الشاهد، فتارة يوضح استخدام المتكلمين له، ويستدل به هو أيضًا، وأخرى ينفيه ويبطله.

أما عن توضيحه لاستخدام المتكلمين له فهو يقول: (الغيب ينقسم إلى ما عليه دليل وإلى ما لا دليل عليه، أما الذي لا دليل عليه فهو ﷻ العالم به لا غيره، وأما الذي عليه دليل فلا يمتنع أن نقول: نعلم من الغيب ما لنا عليه دليل، ويفيد الكلام فلا يلتبس، وعلى هذا الوجه قال العلماء: إن الاستدلال بالشاهد على الغائب أحد أقسام الأدلة.

والمتكلمون يقولون: هذا من باب إلحاق الغائب بالشاهد ويريدون بالغائب ذات الله تعالى وصفاته)(١).

كما أننا نجده يقرر هذا الاستدلال حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿لِقَوۡمٍ يَعۡلَمُونَ﴾ [الأنعام: ٩٧]: (لقوم يتفكرون ويتأملون ويستدلون بالمحسوس على المعقول، وينتقلون من الشاهد إلى الغائب)(٢).

ويزيد من أهمية هذا الاستدلال بقوله: (إن الاستدلال على الغائب لا يمكن إلا بالشاهد)(٣).

وبهذا الدليل العقلي استطاع أن ينفي بعض الصفات الإلهية عن الله تعالى

= والإحكام، (٣/ ١٦٧)؛ والاقتصاد في الاعتقاد: للغزالي، ص٣٦؛ وص٤٤؛ ومعيار العلم، ص١٣٩ - ١٤٠؛ وينظر: قياس الشاهد على الغايب: كمال الصريصري، ص٧٦ - ١٠٧رسالة لنيل درجة الماجستير، قسم العقيدة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى.

(١) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص٢٨.

(٢) التفسير الكبير، مج٧، ج١٣، ص١٠٢.

(٣) التفسير الكبير، مج١٦، ج٣١، ص١٩١.

كاليد، والوجه، والعين، والاستواء، والمحبة، لأنه لا يعقل من هذه الصفات إلا ما هو في الشاهد، فيقيس الغائب على الشاهد في هذه الصفات. هذا على حد زعمه.

بينما الرازي لا يستخدم هذا القياس في أفعال الله تعالى، حيث يقول: (الله تعالى مقدس أن تقاس أفعاله على أفعال الخلق، فقد تقبح أشياء من العباد، ولا تقبح تلك الأشياء من الله تعالى)(١)، ويقول: (لا يمكن قياس الحق على الخلق)(٢)، ويقول في إبطاله: (قياس المنزه عن النفع والضر من كل الوجوه على المحتاج المنتفع المتضرر قياس باطل في بديهة العقل)(٣).

ثانيًا: نقد موقف الرازي من الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة:

قياس الغائب على الشاهد منه ما هو حق، ومنه ما هو باطل، وفي ذلك يقول ابن تيمية: (قياس الغائب على الشاهد باتفاق الأمم ينقسم إلى حق وباطل، فإن لم يتبين أن هذا من الباطل لم يصلح رده بمجرد ذلك)(٤).

ولقد أشار رحمه الله تعالى إلى اضطراب موقف المتكلمين والفلاسفة من هذه الصورة من صور الاستدلال فإنهم يستعملونها تارة ويرفضونها تارة، وهذا ما كان من الرازي كما سبق ذكره.

فيستعملونها لإثبات ما يوافقهم من آراء ويرفضونها إذا استعملها خصمهم فيما

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص٢٢٦.

(٢) التفسير الكبير، مج٦، ج١٢، ص١٤٧.

(٣) التفسير الكبير، مج١٤، ج٢٧، ص٢٠٥؛ وينظر: مج١٣، ج٢٦، ص١٧٨.

(٤) بيان تلبيس الجهمية، (٤/ ٣٤٢).

يخالفهم من آراء، وفي ذلك يقول: (المتكلمون والفلاسفة كلهم على اختلاف مقالاتهم في قياس الغائب على الشاهد مضطربون، كل منهم يستعمله فيما يثبته ويرد على منازعه ما استعمله في ذلك، وإن كان قد استعمل هو في موضع آخر ما هو دونه، وسبب ذلك أنهم لم يمشوا على صراط مستقيم، بل صار قبوله ورده بحسب القول لا بحسب ما يستحقه القياس العقلي، كما تجدهم أيضًا في النصوص النبوية كل منهم يقبل منها ما وافق قوله، ويرد منها ما خالف قوله.

وإن كان المردود من الأخبار المقبولة باتفاق أهل العلم بالحديث، والذي قبله من الأحاديث المكذوبة باتفاق أهل العلم والحديث فحالهم في الأقيسة العقلية كحالهم في النصوص السمعية لهم في ذلك من التناقض والاضطراب ما لا يحصيه إلا رب الأرباب.

وأما السلف والأئمة فكانوا في ذلك من العدل والاستقامة وموافقة المعقول الصريح والمعقول الصحيح بحال آخر)[١].

والرازي وأمثاله من المتكلمين لا يفهمون من صفات الله تعالى الخبرية كاليد والوجه والعين والاستواء والمحبة... الخ إلا المعاني التي تليق بالخلق.

وفي هذا يقول ابن تيمية: (ولكن الذين في قلوبهم زيغ من أهل الأهواء لا يفهمون من كلام الله وكلام رسوله وكلام السابقين الأولين والتابعين لهم بإحسان في باب صفات الله تعالى إلا المعاني التي تليق بالخلق لا بالخالق، ثم يريدون تحريف الكلم عن مواضعه في كلام الله، وكلام رسوله إذا وجدوا ذلك فيهما)[٢].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، (٤/٣٥٨ - ٣٥٩).

(٢) التسعينية، (٢/٥٤٨).

مع أنه لا بد من قدر مشترك في المسمى بين صفات الخالق وصفات المخلوق، فالله تعالى سميع والمخلوق المربوب سميع، فهذا اشتراك في المسمى فقط، أما حقيقة ومعنى الصفة فهذا فيه تباين، إذ سمع الله تعالى سمع يليق بعظمته لا تشتبه عليه الأصوات ولا تختلف عليه الحاجات، أما سمع المخلوق فهو محدود، وابن تيمية يرد على صاحب كتاب منهاج الأدلة(١) والمتكلمين من أنه لا بد من مقدمة كلية تتناول الغائب والشاهد، وهي ما يعرف بالقدر المشترك في المسمى فقط، حيث يقول: (جميع ما تذكره أنت وأصحابك المتكلمون في هذا الباب، لا بد فيه من مقدمة كلية تتناول الغائب والشاهد، ولولا ما يوجد في الشاهد من ذلك، لما تصور في الغائب شيء أصلا، فضلا عن معرفة حكمه، فإذا أبطلت هذا بطل جميع كلامكم)(٢).

ويحل رحمه الله النزاع الذي وقع بين من يرى استخدام هذه الصورة من الاستدلال ومن يمنع استخدامها قائلا: (وفصل الخطاب بين الطائفتين: أن اسم الغيب والغائب من الأمور الإضافية يراد به ما غاب عنا فلم ندركه، ويراد به ما غاب عنا فلم يدركنا، وذلك لأن الواحد منا إذا غاب من الآخر مغيبا مطلقا لم يدرك هذا هذا ولا هذا هذا، والله سبحانه شهيد على العباد رقيب عليهم مهيمن عليهم، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، فليس هو غائبا، وإنما (لما) لم يره العباد كان غيبا، ولهذا يدخل في الغيب الذي يؤمن به وليس هو بغائب، فإن الغائب اسم فاعل من قولك: غاب يغيب فهو

---

(١) صاحب كتاب منهاج الأدلة هو ابن رشد.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، (٩/ ٣٩٣).

غائب، والله شاهد غير غائب.

وأما الغيب فهو مصدر غاب يغيب غيبا، وكثيرا ما يوضع المصدر موضع الفاعل، كالعدل والصوم والزور، وموضع المفعول له كالخلق والرزق ودرهم ضرب الأمير.

ولهذا يقرن الغيب بالشهادة وهي أيضًا مصدر، فالشهادة هي المشهود أو الشاهد، والغيب هو إما المغيب عنه فهو الذي لا يشهد نقيض الشهادة، وإما بمعنى الغائب الذي غاب عنا فلم نشهده فتسميته باسم المصدر فيه تنبيه على النسبة إلى الغير أي ليس هو بنفسه غائبا، وإنما غاب عن الغير أو غاب الغير عنه.

وقد يقال اسم الغيب والشهادة يجمع النسبتين، فالشهادة ما شهدنا، وشاهدناه، والغيب ما غاب عنا وغيبنا عنه فلم نشهده، وعلى كل تقدير فالمعنى في كونه غيبا هو انتفاء شهودنا له، وهذه تسمية قرآنية صحيحة، فلو قالوا: قياس الغيب على الشهادة لكانت العبارة موافقة، وأما قياس الغائب ففيه مخالفة في ظاهر اللفظ، ولكن موافقة في المعنى. فلهذا حصل في إطلاقه التنازع)[١].

ويمكننا الاستدلال على صفات الله تعالى بقياس الأولى، لأن هذا الاستدلال هو منهج الأنبياء ومنهج القرآن.

يقول ابن تيمية: (ولهذا كانت طريقة الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه الاستدلال على الرب تعالى بذكر آياته، وإن استعملوا في ذلك القياس استعملوا قياس الأولى، ولم يستعملوا قياس شمول تستوي أفراده، بل ما

---

(١) مجموع الفتاوى، (١٤/ ٥٢ - ٥٣).

ثبت لغيره من كمال لا نقص فيه فيثبتونه له بطريق الأولى، وما تنزه عنه غيره من النقائص متنزه عنه بطريق الأولى، ولهذا كانت الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة في القرآن من هذا الباب، كما يذكره في دلائل ربوبيته وألوهيته)(١).

ويلزم الرازي أنه كما لم يستخدم قياس الغائب على الشاهد في أفعال الله، ألا يستخدمه في صفاته، إذ ليس له ضابط في التفريق بين أفعال الله وصفاته إلا ما يمليه عليه عقله.

---

(١) الرد على المنطقيين، ص١٥٠.

المطلب الثاني
الاستدلال بقياس الأولى

أولًا: موقف الرازي من الاستدلال بقياس الأولى:

مفهوم قياس الأولى أن كل ما اتصف به المخلوق من كمال وليس فيه نقص بأي وجه من الوجوه وجاز اتصاف الخالق به فالخالق أولى أن يتصف به، وكل ما تنزه عنه المخلوق من نقص فالخالق أولى بالتنزه عنه.

اعتبارا لما بينهما من نسبة الخالقية والمخلوقية المقتضية لأولوية الخالق بالاتصاف بالكمال من المخلوق.

فالسمع والبصر مثلا من صفات الكمال في المخلوق، فمن يسمع أكمل ممن لا يسمع، ومن يبصر أكمل ممن لا يبصر.

فإذا اتصف المخلوق بالسمع والبصر وكان ذلك كمالا في صاحبه لا يشوبه نقص وجاز أن يتصف بهما الخالق، فالخالق أولى بالاتصاف بهما من المخلوق.

وعلى هذا النحو يجري إثبات صفات الكمال لله تعالى ويجري كذلك في إثبات بعض العقائد الأخرى، اعتبارا لما بينهما من فوراق تقتضي أولوية اتصاف الموجود الأول بما اتصف به الموجود الثاني(١).

ولقد استخدم المتكلمون هذا القياس في إثبات الصفات السبع فحسب(٢).

---

(١) منهج إمام الحرمين في العقيدة: د/ أحمد آل عبداللطيف، ص٢٠٧.

(٢) كأبي الحسن الأشعري، في اللمع، ص١٧٨؛ والجويني، في النظامية، ص٣١.

واستخدمه الرازي في الصفات المنفية عن الله تعالى، حيث يقول عند قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ١١١]: (والمعنى: إن نقض العهد كذب، وأيضًا أنه مكر وخديعة، وكل ذلك من القبائح، وهي قبيحة من الإنسان مع احتياجه إليها، فالغني عن كل الحاجات أولى أن يكون منزهاً عنها)[(١)].

كما استخدم قياس الأولى في الصفات الثبوتية، ومن خلال هذا القياس نجده يثبت بعض الصفات، وينكر البعض الآخر منها إذا خالفت أدلته العقلية، يقول الرازي: (قبل البحث عن الدلائل وتقريرها والشبهات وتزييفها، نعرض تلك المذاهب وأضدادها على عقولنا، فكل ما حكم أو دل العقل أنه أفضل وأكمل كان أولى بالقبول.

مثاله: أن صريح العقل شاهد بأن الإقرار بأن إله العالم حي عالم قادر حليم حكيم رحيم، أولى من إنكار ذلك، فكان ذلك المذهب أولى، والإقرار بأن الله لا يجري في ملكه وسلطانه إلا ما كان على وفق مشيئته أولى من القول بأن أكثر ما يجري في سلطان الله على خلاف إرادته، وأيضًا الإقرار بأن الله فرد أحد صمد منزه عن التركيب والأعضاء أولى من القول بكونه متبعضا مؤلفا، وأيضًا القول باستغنائه عن الزمان والمكان أولى من القول باحتياجه إليهما، وأيضًا القول بأن الله رحيم كريم قد يعفو عن العقاب أولى من القول لا يعفو عنه ألبتة)[(٢)].

ثانيًا: نقد موقف الرازي من الاستدلال بقياس الأولى على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة:

لقد أصاب الرازي في جانب استدلاله بقياس الأولى في نفي صفات النقص

(١) التفسير الكبير، مج٨، ج١٦، ص٢٠١.

(٢) التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٦، ص٢٦١.

عن الله تعالى، كما أصاب في استدلاله بقياس الأولى في إثبات صفات المعاني السبع، وكان الأولى به أن يستخدمه في جميع الصفات الإلهية فهذا القياس كان يسلكه السلف إتباعا للقرآن وبه كانوا يستدلون على أن الله يتصف بصفات الكمال اللائقة بذاته تعالى(١)، وهذا هو القياس الصحيح في إثبات الصفات الإلهية، وليست صفات المعاني فحسب، وهذا النوع من القياس هو الذي يجب سمعا وعقلا وفطرة استخدامه في حق الله تعالى، دون غيره(٢).

ولا يجوز أن يستعمل في إثبات الصفات قياس التمثيل الذي يستوي فيه الأصل والفرع، أو قياس الشمول الذي يدخل فيه طرفي القياس تحت قضية كلية تستوي فيها أفراده، بل يستخدم في حقه تعالى قياس الأولى لأن الله تعالى ليس كمثله شيء، وهو مفارق كل المفارقة في صفاته للمخلوق(٣).

يقول ابن تيمية: (والله ﷻ لا تضرب له الأفعال التي فيها مماثلة لخلقه، فإن الله لا مثل له بل له المثل الأعلى، فلا يجوز أن يشترك هو والمخلوق في قياس تمثيل ولا في قياس شمول تستوي أفراده، ولكن يستعمل في حقه المثل الأعلى، وهو أن كل ما اتصف به المخلوق من كمال فالخالق أولى به، وكل ما تنزه عنه المخلوق من نقص فالخالق أولى بالتنزه عنه...)(٤).

ويقول ابن تيمية: (والأقيسة العقلية وهي الأمثال المضروبة كالتي تسمى: أقيسة منطقية، وبراهين عقلية، ونحو ذلك، استعمل سلف الأمة وأئمتها منها

(١) ينظر: الرد على الجهمية والزنادقة: للإمام أحمد بن حنبل، ص٥٠ - ٥٢.
(٢) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٢/ ٥٤٤).
(٣) ينظر: درء تعارض العقل والنقل: لابن تيمية، (١/ ٢٩).
(٤) الرسالة التدمرية: لابن تيمية، ص٥٠؛ وينظر: مفتاح دار السعادة: لابن القيم، (٢/ ٨١).

في حق الله ﷻ ما هو الواجب، وهو ما يتضمن نفيا وإثباتا بطريقة الأولى، لأن الله تعالى وغيره لا يكونان متماثلين في شيء من الأشياء، لا في نفي ولا إثبات، بل ما كان من الإثبات الذي يثبت لله تعالى ولغيره، فإنه لا يكون إلا حقا، متضمنا مدحا وثناء وكمالا، والله أحق به، ليس هو فيه مماثلا لغيره، وما كان من النفي الذي ينفى عن الله وعن غيره فإنه لا يكون إلا نفي عيب ونقص، والله سبحانه أحق بنفي العيوب والنقائص عنه من المخلوق، فهذه الأقيسة العادلة، والطريقة العقلية السلفية الشرعية الكاملة.

فأما ما يفعله طوائف من أهل الكلام، من إدخال الخالق والمخلوقات تحت قياس أو تمثيل يتساويان فيه، فهذا من الشرك والعدل بالله، وهو من الظلم، وهو ضرب الأمثال لله. وهو من القياس والكلام الذي ذمه السلف وعابوه)[١].

إلا أن الرازي على إصابته من حيث الجملة، جانب الصواب حينما استدل بقياس الأولى على نفي الصفات الذاتية والاختيارية الخبرية عن الله تعالى، وذلك من أجل شبهة التركيب والتجسيم، فقياس الأولى الذي استخدمه في هذا الجانب ما هو إلا قياس غائب على شاهد، وبهذا صرح ابن تيمية، حيث يقول رحمه الله: (كل برهان قطعي يستعملونه في حق الله فلا بد أن يتضمن نوعا من قياس الغائب على الشاهد)[٢].

(١) بيان تلبيس الجهمية، (٢/ ٥٣٦).

(٢) بيان تلبيس الجهمية، (٢/ ٧٣).

المبحث الرابع

الشبهات العقلية التي اعتمد عليها الرازي في الصفات الإلهية

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: شبهة التركيب.

المطلب الثاني: شبهة التشبيه.

المطلب الثالث: شبهة قيام الحوادث بذات الله تعالى.

تمهيد

يرى الرازي أن ما جاء في القرآن والسنة من الصفات الإلهية لا يصح أن ينسب جميعه إلى الله تعالى على الحقيقة.

فهناك من الصفات ما يجوز أن ينسب لله تعالى، ومنها ما لا يجوز أن يثبت لله تعالى.

فنجد أنه يثبت بعض الصفات وينفي بعضها الآخر.

والسبب الذي دعاه لنفي الصفات، وجود بعض الشبهات العقلية التي يرى أنها توجب ما صار إليه من نفي للصفات الإلهية.

إذ ما من صاحب بدعة يدعي الحق إلا يستند على جملة من الشبهات الباطلة - يزعم أنها أدلة - يلبس بها على غيره، كما لبس عليه الشيطان بها من قبل[١].

يقول الرازي: (اعلم أن الساعي في إخفاء الحق لا سبيل له إلى ذلك إلا من أحد وجهين: إما بإلقاء شبهة تدل على الباطل، وإما بإخفاء الدليل الذي يدل على الحق)[٢].

وبالاستقراء والتتبع لكلام الرازي من خلال تفسيره، نجد أن شبهاته التي انطلق منها في نفيه للصفات لا تخلو من دعوى أن إثباتها يستلزم التركيب والجسمية، أو يستلزم التشبيه والتمثيل، ومنها ما يستلزم حلول الحوادث بذاته تعالى.

---

(١) مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات: أحمد القاضي، ص٢٩١.

(٢) التفسير الكبير، مج٤، ج٨، ص٩٢.

فهذه الشبه هي الأسس العقلية التي بنى عليها نفيه للصفات هو وأمثاله من المتكلمين، وهذه الشبه من (أعظم القواطع العقلية التي يعارضون بها الكتب الإلهية، والنصوص النبوية، وما كان عليه سلف الأمة وأئمتها)[١].

وفي هذا المبحث سأعرض الشبهات التي كانت سببا لنفي كثير من الصفات الإلهية عند الرازي، ذاكرة الشبهة والأدلة العقلية والنقلية التي استدل بها على صحة شبهته، ثم مناقشة لهذه الشبهة بإذن الله تعالى.

(١) درء تعارض العقل والنقل: لابن تيمية، (١/ ٣٠٨)؛ وينظر: (١/ ٢٤٧ - ٢٧٥)؛ و(٤/ ٢٧٢)؛ و(٧/ ١٤١ - ١٤٢، و٢٨٣، و٢٩٠، و٢٥٠)؛ و(٨/ ٢٤)؛ و(٩/ ٣٣٣ - ٣٣٥).

المطلب الأول
شبهة التركيب

أولًا: الشبهة:

يتفق المتكلمون من معتزلة(١) وأشاعرة(٢) وماتريدية(٣) على نفي الصفات الإلهية، لشبهة التركيب، حيث ظنوا جميعا أن إثبات الصفات يستلزم أن يكون الإله مركبا من أبعاض وأجزاء.

وقد أخذ أهل الكلام هذه الشبهة من الفلاسفة(٤)، وقد وصفها ابن تيمية ﵀ بأنها: شبهة فلسفية اعتزالية(٥).

ومما يجدر التنبيه عليه أن المعتزلة نفت جميع الصفات الإلهية بهذه الشبه، أما الأشاعرة والماتريدية فقد نفوا بعض الصفات الإلهية بهذه الشبهة، ولم ينفوا جميع الصفات الإلهية.

---

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة: للقاضي عبدالجبار، ص٢١٧ - ٢١٨؛ ورسائل العدل والتوحيد، ص٢١٥؛ والمغني، (٤/ ٢٥٢)؛ والمحيط بالتكليف، ص٢٠٣.

(٢) ينظر: أصول الدين: للبغدادي، ص٧٥ - ٧٦؛ والإنصاف: للباقلاني، ص١٢٦؛ ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: للرازي، ص٣٥٩؛ وأساس التقديس، ص٤٩.

(٣) ينظر: تبصرة الأدلة: للنسفي، (١/ ١٢٩).

(٤) النجاة: لابن سينا، ص٢٢٧؛ والرسالة العرشية: لابن سينا، ص٣؛ والإشارات والتنبيهات، (١/ ٢٨)؛ و(٣/ ٤٤٧ - ٤٥٥).

(٥) بيان تلبيس الجهمية، (١/ ٦٠٥)؛ وينظر: مجموع الفتاوى، (٦/ ٣٤٤)؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (١/ ٣٠١)؛ و(٤/ ٢٧٢)؛ (٧/ ١٤١ - ١٤٢).

والرازي نفى الصفات الخبرية الذاتية والاختيارية معتمدا على شبهة التركيب، وذلك كما في صفة الوجه، واليد، والعين، والاستواء، والمجيء والإتيان.

ويعود السبب في نفيه للصفات بهذه الشبهة اعتقاده أن إثبات الصفات يستلزم التركيب، والتركيب ينافي التوحيد الذي زعمه، واحد في ذاته لا قسيم له: أي غير مركب من الأجزاء والأبعاض، يقول الرازي: (واجب الوجود يستحيل أن يكون مركبا، لأن كل مركب فهو محتاج إلى كل واحد من أجزائه، وكل واحد من أجزائه فهو غيره، فكل مركب محتاج إلى غيره، وكل ما احتاج إلى غيره فهو ممكن لذاته، وكل مركب فهو ممكن، فما ليس بممكن يستحيل أن يكون مركبا، فواجب الوجود ليس بمركب)(١).

ثانيًا: الأدلة التي استدل بها الرازي على شبهته

استدل الرازي على نفي التركيب بأدلة عقلية ونقلية.

فالأدلة العقلية التي استدل بها الرازي على نفي التركيب هي: إن القول

---

(١) التفسير الكبير، مج١٢، ج٢٤، ص١٢٨؛ وينظر: مج١، ج١، ص١١٥؛ وص١٢١؛ وص١٣١؛ وص١٨١ - ١٨٢؛ وج٢، ص٨٨؛ وص١٧١؛ ومج٢، ج٤، ص١٧٠؛ ومج٣، ج٥، ص٣٨ - ٣٩؛ وص٢١٢ - ٢١٣؛ ومج٤، ج٧، ص٤ - ٥؛ وص١٣٠ - ١٣١؛ ومج٧، ج١٣، ص٤، وص٨٣ - ٨٤؛ وص١٠١؛ ومج٩، ج١٨، ص٢٣٢؛ ومج ١٠، ج ٢٠، ص ١٠٢؛ ومج ١٢، ج ٢٤، ص ١٠٤؛ وص ١٢٨؛ وص ١٤٩؛ ومج١٣، ج٢٥، ص٢٥٦؛ وج٢٦، ص٢٤٥؛ وص٢٦٨؛ وص٢٧٢؛ ومج١٦، ج٣٢ ص١٥٦؛ وينظر: الخمسين ص٢٥٦ - ٢٥٧؛ وص٣٤٩ - ٣٥٨؛ والمعالم في أصول الدين، ص٢٩ - ٣١؛ وأساس التقديس، ص١٠ - ١١؛ وص٣٢؛ وص١٩٦ - ١٩٧؛ والأربعين، (/١٠٧ - ١١٥)؛ والملخص في الحكمة والمنطق، (ل/ ١٧١، أ - ب)، مخطوط؛ ونهاية العقول، (٢/ل: ٣٨ - ٤٠؛ و٤٥ب؛ و٢١٠ - ٢١٤)، مخطوط.

بالتركيب فيه إبطال لدليل حدوث الأجسام حيث إن القول بجواز التركيب على الله تعالى يستلزم إثبات الجسمية في حقه تعالى، والقول بأن الله تعالى جسم يؤدي إلى إبطال دليل الحدوث.

يقول الرازي: (إن الدلائل دلت على أن كل جسم مُحْدَث، لأن كل جسم متناه، وكل متناه مُحْدَث، ولأن كل جسم فإنه لا ينفك عن الحركة، والسكون، وكل ما كان كذلك فهو مُحْدَث؛ ولأن كل جسم ممكن، وكل ممكن مُحْدَث)(١).

والأدلة النقلية التي استدل بها الرازي على نفي التركيب هي:

(١) قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١] (ولفظ الأحد مبالغة في الوحدة، وذلك ينافي كونه مركبا من الأجزاء والأبعاض)(٢).

(٢) وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِىُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾ [محمد: ٣٨] (دلت هذه الآية على كونه تعالى غنيا، ولو كان مركبا من الأجزاء والأبعاض لكان محتاجا إليها وذلك يمنع من كونه غنيا على الإطلاق)(٣).

(٣) وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] (احتج علماء التوحيد قديما وحديثا بهذه الآية على نفي كونه تعالى جسما مركبا من الأعضاء والأجزاء

---

(١) التفسير الكبير، مج١٥، ج٣٠، ص٩٥.

(٢) التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٦، ص٢٣٠؛ وينظر: مج٣، ج٥، ص٢١٣؛ ومج٤ن ج٧، ص٥؛ ومج٧، ج١٣، ص٤؛ ومج١٦، ج٣٢، ص١٨٠، وينظر: أساس التقديس، ص٣٠.

(٣) التفسير الكبير، مج١٣، ج٢٦، ص٢٣٠؛ وينظر: مج٧، ج١٣، ص٤؛ ومج٩، ج١٧، ص١٣٢ - ١٣٣؛ وج٢٥، ص٣٢؛ وص١٧٠؛ ومج١٥، ج٢٩، ص٢٠٧.

وحاصلا في المكان والجهة)[١].

(٤) وقول إبراهيم عليه السلام: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦] (ولو كان المعبود جسما لكان آفلا أبدا، غائبا أبدا، فكان يندرج تحت قوله تعالى: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴾)[٢].

ويزيد الأمر وضوحا لدلالة هذه الآيات البينات على نفي التجسيم والتركيب بقوله: (لو كان جسما لكان مركبا، والمركب ممكن، وأيضًا أنه أحد والأحد لا يكون مركبا، وما لا يكون مركبا لا يكون جسما، وأيضًا أنه غني والغني لا يكون مركبا، وما لا يكون مركبا لا يكون جسما، وأيضًا الأجسام متماثلة في تمام الماهية، فلو كان جسما لحصل له مثل، وذلك باطل لقوله: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ [الشورى: ١١])[٣].

ثالثًا: الرد على شبهته:

ستكون مناقشة شبهة التركيب التي اعتمد عليه الرازي لنفي الصفات الذاتية والاختيارية الخبرية، والرد عليها من وجوه:

(الوجه الأول): دليل التركيب من الطرق المبتدعة المخالفة للطرق الشرعية[٤]، فهذا الدليل لم يرد في كتاب ولا في سنة ولا عن سلف الأمة.

---

(١) التفسير الكبير، مج١٤؛ ج٢٧؛ ص١٥٠؛ وينظر: مج٧، ج١٣، ص٤.

(٢) التفسير الكبير، مج١١، ج٢٢، ص٦ - ٧؛ وينظر: مج٧، ج١٣، ص٥٢ - ٥٣؛ وص٥٥ وقد استدل بهذه الآية على شبهة منع قيام الحوادث بذات الله تعالى لنفي الصفات الاختيارية، وسيأتي مزيد إيضاح لكلامه.

(٣) التفسير الكبير، مج٧، ج١٣، ص٤.

(٤) ينظر: درء التعارض: لابن تيمية، (٩/ ٣٣٣).

إضافة إلى ما في دليل التركيب من نفي لكثير من الصفات الإلهية الخبرية الذاتية والاختيارية بحجة أن ثبوتها يستلزم التركيب.

وحجة التركيب مبنية على قياس الخالق الغائب على المخلوق الشاهد، فنفى المتكلمون الصفات لتوهم أن الاتصاف بهذه الصفات يستلزم التركيب المستلزم للحاجة والافتقار.

(الوجه الثاني): دليل التركيب فيه مخالفة للفطرة والعقل؛ فقد فطر الله عباده على العلم بأن طرق المطالب الإلهية الكلية يقينية، وغير مركبة، وعلى الاستدلال بالأجلى على الأخفى، ونفي التركيب مخالف لهذه الفطرة، لكثرة ما يشتمل عليه من مقدمات، وشكوك تعتاص على المهرة في علم الكلام فضلا عن عامة الخلق.

أما مخالفته للعقل فلأن كل من نفى صفة فرارا من التركيب فلا بد أن يلزمه التركيب فيما يثبته حتى تكون غايته التعطيل الأكبر أو التناقض(١).

(الوجه الثالث): التركيب ككثير من المصطلحات الكلامية، مصطلح مجمل له معانٍ متعددة.

فالتركيب في اللغة: نقول في تركيب الفص في الخاتم، والنصل في السهم: ركبته، والمركب أيضًا: الأصل، والمنبت، يقال: فلان كريم المركب أي: كريم أصل منصبه في قومه(٢).

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٥/ ٣٦٤، ٣١٩ - ٤٣٠)؛ والرسالة التدمرية، ص٥٣ - ٥٤؛ ودرء التعارض، (٥/ ٩٢ - ١٩٣)؛ ودلالة الأسماء الحسنى على التنزيه: د. عيسى السعدي، ص٤٩ - ٥٠.

(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٢/ ٤٣٢)؛ والصحاح: للجوهري، (١/ ٥٨).

وركب الشيء: وضع بعضه على بعض، وقد تركب وتراكب... وشيء حسن التركيب.

ويقال: تركب الشيء من كذا وكذا: أي تألف وتكوّن، وركب الكلمة أو الجملة[١].

والمركب هو ما ركبه غيره، كما قال تعالى: ﴿فِىٓ أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ۝٨﴾ [الانفطار: ٨]؛ ويقال ركبت الباب.

وقد يقال: المركب: ما كان مفترقا فركبه غيره، كما تركب المصنوعات من الأطعمة والقباب والأبنية.

وقد يقال: المركب ما له أبعاض مختلفة كأعضاء الإنسان وأخلاطه، وإن خلق ذلك مجتمعا.

وقد يقال: المركب ما يقبل التفريق والانفصال وإن كان شيئا بسيطا كالماء[٢].

فمادة التركيب والركوب في اللغة تدل على جمع شيء إلى شيء على سبيل التأليف، أو على سبيل إدخال أحدهما في الآخر أو حمله عليه، أو جمعه معه، حيث يصبح الجميع شيئا واحدا ذا هيئة خاصة سواء كان ذلك في الماديات أو الكلمات[٣].

---

(١) لسان العرب: لابن منظور، (٣/ ١٧١٢) وما بعدها؛ ودرء التعارض: لابن تيمية، (٣/ ٣٨٩)؛ و(٥/ ١٤٥ - ١٤٦).

(٢) ينظر: الصفدية: لابن تيمية، (١/ ١٠٥ - ١٠٦)؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (٣/ ٣٨٩)؛ و(٥/ ١٤٥ - ١٤٦).

(٣) المصطلحات الكلامية: سيد إبراهيم، ص٣٩٢، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في العقيدة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى.

ونظرا لهذا الإجمال الحاصل في مصطلح التركيب فلا بد أن يستفصل كل من نفى خوفا من لزوم التركيب في حقه تعالى، وحينئذ يقال للرازي ومن نفى الصفات الإلهية من أجل شبهة التركيب: ما ذا تعني بالتركيب؟

فإن كنت تقصد به ما ركبه غيره، أو ما كان مفترقا فاجتمع أو ما يمكن تفريق بعضه عن بعض، فلا ريب أن هذا باطل، والله منزه عنه.

أما إن كنت تقصد به ما تميز منه شيء عن شيء كتميز العلم عن القدرة، وتميز ما يرى مما لا يرى، ونحو ذلك، أو ما ركب من الوجود والماهية، أو من الذات وصفاتها، فهذا حق، لكن تسمية هذا تركيبا إنما هو اصطلاح اصطلحوا عليه ليس موافقا للغة العرب، ولغة أحد من الأمم، وإذا كان مثل هذا مركبا فما من موجود إلا ولا بد أن يعلم منه شيء دون شيء، والجسم الذي له صفات لا يعرف في اللغة إطلاق كونه مركبا، فإن التفاحة التي لها لون وطعم وريح لا يعرف في اللغة إطلاق كونها مركبة من لونها وطعمها وريحها، ولا تسمية ذلك أجزاء لها، ولا يعرف في اللغة أن يقال: إن الإنسان مركب من الطول والعرض، أو من حياته ونطقه... الخ[(١)].

ومعنى ذلك أن الأمر في مصطلح التركيب يدور بين حالتين:

إما أن لا يسمى قيام الصفات بذاته ﷻ تركيبا بالمعنى الحقيقي لأنه لا يصدق عليه أحد مفاهيم التركيب السابقة، وحينئذ يبطل وصفه بكونه مركبا، أو يصدق عليه وصف التركيب بأحد المعاني السابقة الجائزة في حقه، وحينئذ لا يكون وصفه بكونه مركبا أمرا مستحيلا، إذ لا يترتب عليه وصف الله تعالى بما

---

(١) ينظر: درء تعارض العقل والنقل: لابن تيمية، (١/ ٢٨٠ - ٢٨١)؛ و(٥/ ١٤٦ - ١٤٧)؛ ومنهاج السنة، (٢/ ١٦٨).

لا يليق به من الصفات والأحوال[١].

(الوجه الرابع) : الألفاظ المجملة التي قد حوتها هذه الشبهة كلفظ الجسم، والتركيب، والافتقار، والأجزاء، والأبعاض، ونحو ذلك هي من المصطلحات الكلامية الحادثة التي لم ترد في الكتاب والسنة ولا تكلم بها السلف الصالح، وهي ألفاظ مجملة، تشتمل على حق وباطل، ومثل هذه الألفاظ لا يجوز إطلاقها لاشتمالها على الباطل، وقد أوضح ابن تيمية رحمه الله بدعية هذه الألفاظ من حيث النفي أو الإثبات، إذ يقول: (وإثبات لفظ الجسم ونفيه بدعة لم يتكلم أحد من السلف والأئمة بها، كما لم يثبتوا لفظ التحيز ولا نفوه، ولا لفظ الجهة ولا نفوه، ولكن أثبتوا الصفات التي جاء بها الكتاب والسنة ونفوا مماثلة المخلوقات)[٢].

والسبب في ذلك يوضحه ابن تيمية قائلا: (وما تنازع فيه المتأخرون نفيا وإثباتا فليس لأحد بل ولا له أن يوافق أحدا على إثبات لفظ أو نفيه، حتى يعرف مراده، فإن كان حقا قبل، وإن أراد باطلا رد، وإن اشتمل كلامه على حق وباطل لم يقبل مطلقا، ولم يرد جميع معناه، بل يوقف اللفظ ويفسر المعنى)[٣].

(الوجه الخامس) : يمكن أن يجاب على هذه الشبهة بالمعارضة فيقال له:

الرازي يثبت أن الله تعالى له صفة القدرة والعلم والسمع والبصر والإرادة والحياة، ومن المعلوم أن مفهوم كل واحدة غير مفهوم الأخرى[٤].

---

(١) المصطلحات الكلامية: سيد إبراهيم، ص٤٠١.

(٢) درء تعارض العقل، (١/ ٩).

(٣) التدمرية: لابن تيمية، ص٦٥ - ٦٦؛ وينظر: بيان تلبيس الجهمية، (١/ ٣٢؛ ٤٧ - ٥٤، و١٠٠).

(٤) ينظر: الصفدية: لابن تيمية، (١/ ١٢٧)؛ وبيان تلبيس الجهمية، (١/ ٥٠٧).

فإن كان إثبات هذه الصفات لا يستلزم التركيب كما يزعم، فإن إثبات بقية الصفات الخبرية الذاتية والاختيارية منها لا يستلزم التركيب كذلك.

فإن إثبات الوجه واليد والعين وغيرهما، مثل إثبات العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والحياة وغيرهما، فكما لا يلزم التركيب في الثانية، فكذلك الأولى، وإن لزم في الأولى فيلزم في الثانية ولا بد[١]. فالقول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر[٢].

فالرازي ينفي التركيب عن صفات المعاني لأنها من لوازم الذات، لكنه لا يعتبر بقية الصفات الخبرية الذاتية والاختيارية من لوازم الذات، والتفريق بينهما ليس عليه دليل أبدا، بل هو تحكم مقيت.

وهكذا يمكن أن تقلب شبهة التركيب عليه وتلزمه بها في الصفات التي أثبتها[٣].

(الوجه السادس): لو فرضنا جدلا وسمينا قيام الصفات بالذات تركيبا، كما يتصور المتكلمون مع بطلان هذا الغرض في نفسه فإننا لو تنزلنا معهم وسمينا قيام صفات الله بذاته تركيبا، فلا استحالة في ذلك لأنه لا يلزم منه في حقه سبحانه وتعالى إمكان أو حدوث أو احتياج مما يتنزه الله تعالى عن الاتصاف به مع ثبوت صمديته وغناه المطلق وقيامه بنفسه، ذلك أن الوجود بالذات والقيام بالذات والصمدية والغنى عن الخلق كل ذلك من خصائص الذات الإلهية

---

(١) ينظر: بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١/ ٣٨، ٦٠٥)؛ ومجموع الفتاوى، (٦/ ٣٤٥)؛ و(١٣/ ٣٠٥).

(٢) التدمرية: لابن تيمية، ص٣١ - ٤٦.

(٣) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١/ ٥٣٩).

الثابتة بالسمع والعقل فيستحيل مع ذلك أن يوصف بالاحتياج في وجوده إلى ذاته أو صفاته ولا أن توصف صفاته بالاحتياج إلى ذاته، لأن هذه الصفات داخلة في مسمى ذاته، فالكلام في صفاته كالكلام في ذاته، لا يوصف شيء منها بالاحتياج إلى آخر، فليس بينهما إلا التلازم في الوجود[(١)].

يقول ابن تيمية: (أنه لو فرض أن هذا ليس مركباً فليس هذا مستلزما للإمكان ولا للحدوث، وذلك أن الذي علم بالعقل والسمع أنه يمتنع أن يكون الرب تعالى فقيرا إلى خلقه بل هو الغني عن العالمين، وقد علم أنه حي قيوم بنفسه، وأن نفسه المقدسة قائمة بنفسه، وموجودة بذاته وأنه أحد صمد غني بنفسه ليس ثبوته وغناه مستفادا من غيره، وإنما هو بنفسه لم يزل ولا يزال حقا صمدا قيوما.

فهل يقال في ذلك أنه مفتقر إلى نفسه أو محتاج إلى نفسه لأن نفسه لا تقوم إلا بنفسه؟

فالقول في صفاته التي هي داخلة في مسمى نفسه هو القول في نفسه، فإذا قيل: صفاته ذاتية، وقيل: إنه محتاج إليها كان بمنزلة قول القائل إنه محتاج إلى نفسه فإن صفاته الذاتية هي ما لا تكون النفس بدونها.

وذلك أن نفسه لا تقوم إلا بنفسه، فالقول في صفاته التي هي داخلة في مسمى نفسه، هو القول في نفسه... ثم أنه لو اعترض معترض أو إن قال قائل: صفاته ذاتية وإنه محتاج إليها، فإنه يقال له: قولك هذا بمنزلة قول القائل: إنه محتاج إلى نفسه، فإن صفاته الذاتية هي ما لا تكون النفس بدونها)[(٢)].

(الوجه السابع): طعن الرازي في دليل التركيب، حينما رد على الفلاسفة

---

(١) المصدر نفسه، ص٤٠٢.

(٢) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٣٤٨).

في مسألة التركيب[1]، وقد أيده ابن تيمية مع بيانه أن الرازي لم يجب عن شبهة التركيب ويبين فسادها[2].

كما قدح فيها الغزالي[3]، والآمدي[4]، من قبل الرازي.

فشبهة التركيب والتجسيم عند الرازي ليست من الأمور العقلية الثابتة والمستقرة والواضحة، ولذلك تجد أنه رد على الفلاسفة الذين احتجوا بها على التوحيد.

وهي شبهة تلقفها عن أسلافه من الفلاسفة والمعتزلة، وصار يحتج بها على ما يريد نفيه من الصفات الخبرية.

(الوجه الثامن): قيام الصفات بالذات ليس من باب التركيب الحقيقي، الذي يدركه العقل وتدل عليه اللغة ولكنه أي تصور التركيب مجرد تأليف ذهني اعتباري ليس له ما يقابله في الخارج.

فالتركيب الحقيقي الذي يدركه العقل بداهة من هذا اللفظ، والذي تدل عليه اللغة بالوضع، هو تركيب الجسم من أعضاء، أو الشيء من أجزاء يتمايز بعضها عن بعض، كما تتمايز اليد من القدم، والخشب من المسمار، أو لا يتمايز عن بعض، كما يشبع الماء في اللبن المخلوط.

---

(١) ينظر: نهاية العقول في دراية الأصول، (ل/ ١٩٩/ أ - ب)؛ و(ل/ ١٩٠/ ب).

(٢) ينظر: شرح العقيدة الأصفهانية، ص٧٠ - ٧١، ت: د/ محمد السعوي؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (٦/ ٢٩٥).

(٣) ينظر: تهافت الفلاسفة، ص١٦٤، وص١٧٢ - ١٧٦؛ وص١٩٣؛ وينظر: درء التعارض: لابن تيمية، (٣/ ٣٩٠ - ٣٩١)؛ و(٤/ ٢٨٤ - ٢٨٥)؛ و(١٠/ ٢٣٧)؛ ومجموع الفتاوى، (٥/ ٢٩٠).

(٤) ينظر: درء تعارض العقل، (٤/ ٢٣٢ - ٢٣٩)؛ و(٣/ ٩٥، ١٤٧، ١٧٥، ٢٧٢).

أما مجرد التركيب الذهني الذي لا يقابله شيء في الخارج والذي يقول به المناطقة والمتكلمون، كتركيب الإنسان كمعنى كلي من الحيوانية وهي الجنس الذي به الاشتراك مع الأنواع الأخرى، وتركيب الشيء من ذاته القائمة بنفسها وصفاته القائمة بتلك الذات، أما هذا النوع من التركيب فليس هو التركيب الحقيقي، الذي يفهمه العقل، وتدل عليه اللغة كما ذكرنا، وتسميته تركيبا إنما هو على سبيل التجوز، لأنه لا يطابقه شيء مركب في الخارج، فليس في الخارج معان قائمة عامة بتألف بعضها إلى بعض كالحيوانية والناطقية، ولكن موجودات لا يتمايز فيها معنى عن معنى، وليس في الخارج كذلك شيء قائم بنفسه هو ذات تنفصل عن شيء قائم بغيره هو الصفات، بحيث يكون الموصوف مركبا من القياس بالنفس والقيام بالغير، بل كل هذا مجرد تأليف ذهني، فقيام الصفات بالذات ليس من باب التركيب الحقيقي(١).

(الوجه التاسع): ليست صفات الله تعالى أبعاضا لذاته أو أجزاءً لها، وإنما هي كمالات لازمة لوجودها، فكيف يقال: إن قيامها به هو من باب تركيب الشيء من أجزائه وأبعاضه؟!

وهل يمكن تصور الانفصال بينهما أو بين الصفات بعضها من بعض كما يكون ذلك ممكنا في كل مركب من أجزائه؟

فاستحالة تصور ذلك في حق الله تعالى، دليل على بطلان القول بكونه مركبا، يقول ابن تيمية: (إنا لا نسلم أن هناك تركيبا من أجزاء بحال (أي في قيام الصفات بالذات) وإنما هي ذات قائمة بنفسها، ومستلزمة للوازمها التي لا يصح وجودها إلا بها، وليست صفة الموصوف أجزاء له، ولا أبعاضا يتميز بعضها عن بعض،

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٣٤٧).

أو تنفصل وتتميز عنه حتى يصح أن يقال: هي مركبة منه، أو ليست مركبة، فثبوت التركيب ونفيه فرع تصوره، وتصوره منتفى...)[(١)].

(الوجه العاشر): يزعم الرازي أن قيام الصفات بالذات يقتضي التركيب والانقسام كما سبق وأن بُيّن، وهما منفيان عن الله تعالى، ومن ثم يبطل قيام الصفات بالذات.

والتركيب والانقسام الذي يراد نفيه عن الله تعالى كما يتصور، هو تركيب الذات من أجزائها التي تركبت منها من الجنس والفصل، وكل ذات مركبة أو منقسمة يرجع وجوب وجودها إلى جزئها الذي تركبت منه، أو انقسمت إليه، ولما كان جزء الذات ليس هو الذات نفسها، لم يكن وجوب وجودها لذاتها، ومحال ألا يكون وجوب وجود الذات الإلهية ليس لذاتها، فالتركيب والانقسام الذي يريد المتكلمون نفيه عن الله غير متصور في حقه تعالى لما يلزم على كل منهما من عدم وجوبه لذاته، وهو محال.

والواقع أن صفات الله تعالى لازمة من لوازم كماله، قديمة بقدمه ليست زائدة على ذاته، ولا منفصلة عنها غير معللة بعلة، كما أن الذات كذلك، وما دام الحال هكذا في التلازم بين الذات والصفات، فإنه لا يتصور أن يكون بينهما تركيب بالمعنى السابق، ولا قبول للانقسام الكمي أو المعنوي، حتى يظن المتكلمون أن تنزيه الله تعالى لا يتم إلا بعدم قيام الصفات بالذات، نفيا للتركيب والانقسام والاحتياج عنها، فلا تلازم بين الأمرين بحال[(٢)].

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٣٤٨).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٣٥٠).

المطلب الثاني
شبهة التشبيه

أولًا: الشبهة:

يرى أهل الكلام من معتزلة وأشاعرة وماتريدية أن الإله لا يشبهه شيء بوجه من الوجوه[(١)].

ومما يلاحظ على المتكلمين أنهم يركزون على نفي المشابهة إلى درجة أنهم خالفوا طريقة الرسل عليهم السلام، حيث اشتغلوا بالنفي المفصل والإثبات المجمل[(٢)].

كما يلاحظ عليهم أن نفي المشابهة عندهم أصبح عاما حتى للقدر المشترك، وقد نفى أهل الكلام صفات الله تعالى بناءً على أنه يلزم من إثباتها مشابهة الله تعالى للمخلوقات.

فالمعتزلة يقولون: كل من أثبت لله صفة قديمة فهو مشبه ممثل، لأنه أثبت للإله مثلا قديما، فالتشبيه والتمثيل عندهم: المشاركة في أخص الأوصاف، وأخص الأوصاف عندهم: القدم[(٣)].

وقد قالوا أيضًا: إن الصفات بما فيها صفات المعاني لا تقوم إلا بجسم متحيز، والجسم مركب من أجزائه، والأجسام متماثلة، فلو قامت به الصفات

---

(١) ينظر: درء تعارض العقل والنقل: لابن تيمية، (٧/ ١٨٣).

(٢) ينظر: التدمرية: لابن تيمية، ص١٢، وما بعدها.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص١١٧.

للزم أنه مماثلٌ لسائر الأجسام، وهذا هو التشبيه[١].

والأشاعرة[٢] - والرازي واحد منهم، والماتريدية[٣] الذين يثبتون صفات المعاني السبعة يقولون في الصفات الذاتية الخبرية: أنها لا تقوم إلا بجسم، والأجسام متماثلة فيلزم التشبيه، أما صفات المعاني فإنها لا تستلزم التجسيم - عندهم -، أما الصفات الاختيارية: فإنها تستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهي عند الطائفتين منفية لأنها تستلزم تشبيهه بالمحدثات؛ وكذلك الصفات الإلهية التي تكون في المقابل.

يقول الرازي: (الله منزه عن التشبيه في [الذات][٤] والصفات والأفعال، وذلك لأن قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ١] جاري مجرى مدح نفسه، وذلك قبيح في الشاهد، فلما أمرنا بذلك دل هذا على أنه لا يمكن قياس الحق على الخلق، فكما أن هذا قبيح من الخلق مع أنه لا يقبح من الحق، فكذلك ليس كل ما يقبح من الخلق وجب أن يقبح من الحق، وبهذا الطريق وجب أن يبطل كلمات المعتزلة مع أن ما قبح منا وجب أن يقبح من الله.

إذا عرفت بهذا الطريق أن أفعاله لا تشبه أفعال الخلق، فكذلك صفاته لا تشبه

---

(١) ينظر لكلام المعتزلة في: الانتصار: للخياط، ص٤٣، ص٥٥؛ ومتشابه القرآن: للقاضي عبد الجبار، ص٧٤؛ وشرح الأصول الخمسة، ص٧٢٥؛ وص٢٣٧؛ والكشاف: للزمخشري، (٢/ ٩٢).

(٢) ينظر لكلام الأشاعرة في: الشامل: للجويني، ص٥١١؛ والإرشاد، ص٣٦؛ ونهاية الإقدام: للشهرستاني، ص١٠٣.

(٣) ينظر لكلام الماتريدية في: تبصرة الأدلة: للنسفي، (١/ ١٤٣ - ١٤٤)؛ وشرح المقاصد: للتفتازاني، (٢/ ٤٨).

(٤) في الأصل [اللذات]، والصواب ما أثبت ليستقيم المعنى.

صفات الخلق، وذاته لا تشبه ذوات الخلق، وعند هذا يحصل التنزيه المطلق والتقديس الكامل عند كونه تعالى مشابها لغيره في الذات والصفات والأفعال فهو الله سبحانه واحد في ذاته، لا شريك له في صفاته، ولا نظير له، واحد في أفعاله لا شبيه له تعالى وتقدس، والله أعلم)[١].

وهو ينفي بعض الصفات الإلهية بهذه الشبهة إلا أنه جعل لها قانونا خاص بها فعلى حد زعمه أنه قد ورد في القرآن ألفاظ دالة على صفات لا يمكن إثباتها في حق الله تعالى، وعد منها صورا[٢]، ...[٣]، والقانون الذي وضعه لمثل هذه الألفاظ هو كما يقول: (و اعلم أن القانون الصحيح في هذه الألفاظ أن نقول: لكل واحد من هذه الأحوال أمور توجد معها في البداية، وآثار تصدر عنها في النهاية، فتحمل هذه الألفاظ على نهاية الأعراض لا على بداية الأعراض)، ويقول: (أن كل صفة تثبت للعبد مما يختص بالأجسام فإذا وصف الله تعالى بذلك فذلك محمول على نهايات الأعراض لا على بدايات الأعراض)[٤].

---

(١) التفسير الكبير، مج٦، ج١٢، ص١٤٧ - ١٤٨؛ وينظر: مج١، ج١، ص٢٨١؛ ومج٣، ج٥، ص٩٣؛ ومج٩، ج١٨، ص٢٣٤؛ ومج١٢، ج٢٣، ص٦٩؛ ومج١٥، ج٣٠، ص١٩١؛ ومج١٦، ج٣٢، ص١٤٩.

(٢) ذكر الرازي عددا من الصفات، كالحياء والغضب والرحمة، ومنها صفات الكمال المقيدة والتي تكون في المقابل كالاستهزاء والمكر، وسأذكر كلامه مفصلا عند كل صفة - إن شاء الله - في مبحث مستقل.

(٣) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٥٣.

(٤) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٥٣ - ١٥٤؛ وص٢٦٢؛ وج٢، ص١٣٢؛ ومج٣، ج٥، ص٢٩؛ ومج١٠، ج١٩، ص١٠؛ ومج١٣، ج٢٦، ص١٢٧؛ وأساس التقديس ص١٨٠.

وهذه هي حقيقة شبهة التشبيه.

ثانيًا: الأدلة التي استدل بها الرازي على شبهته:

استدل الرازي على شبهة نفي التشبيه عن الله تعالى بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] حيث يقول: (﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ يتناول نفي المساواة من جميع الوجوه بدليل صحة الاستثناء فإنه يحسن أن يقال: ليس كمثله شيء إلا في الجلوس وإلا في المقدار وإلا في اللعن، وصحة الاستثناء تقتضي دخول جميع هذه الأمور تحته، فلو كان جالسا لحصل من يماثله في الجلوس فحينئذ يبطل معنى الآية)[(١)].

وعند التأمل في تطبيق أهل الكلام لنفي المشابهة عن الله تعالى نجد أنهم قد اختلفوا فالمعتزلة يرون أن صفات المعاني تستلزم التشبيه، بينما الأشاعرة والماتريدية لا يرون ذلك.

فليس ثمة ضابط عند المتكلمين حيال التطبيق.

فالمعتزلة يثبتون وجود الله تعالى مع أن الإنسان موجود أيضًا، ومع هذا لا ينفون عن الله تعالى أنه موجود لهذه المشابهة.

والأشاعرة والرازي واحد منهم يثبتون صفات المعاني، ويدعون أنها لا تستلزم التشبيه مع أن الإنسان له علم وإرادة وقدرة وحياة وكلام وسمع وبصر.

فلماذا لا تستلزم هذه الصفات المشابهة؟

ومع نفيهم المشابهة عما يثبتونه فهم يقولون: إن الصفات الذاتية الخبرية

---

(١) التفسير الكبير، مج١١، ج٢٢، ص٦ - ٧؛ وينظر: مج٧، ج١٣، ص٤، وص٥٢ - ٥٥.

تستلزم التشبيه، وفي الحقيقة لا يوجد هناك فرق صحيح بين ما يثبتونه وبين ما ينفونه.

ثالثًا: الرد على شبهته:

ستكون مناقشة شبهة التمثيل التي اعتمد عليها الرازي لنفي بعض الصفات الإلهية والرد عليها من وجوه، هي كالآتي:

(الوجه الأول): التشبيه نزعة يهودية الأصل فإن (اليهود كثيرا ما يعدلون الخالق بالمخلوق ويمثلونه به حتى يصفوا الله بالعجز والفقر والبخل ونحو ذلك من النقائص التي يجب تنزيهه عنها، وهي من صفات خلقه)[(١)].

وقد حكى الله عنهم ذلك في كتابه، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ ۚ﴾ [المائدة: ٦٤]؛ وقوله: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ ۘ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا۟ وَقَتْلَهُمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ﴾ [آل عمران: ١٨١]؛ وقوله تعالى ردا على وصفه سبحانه بالتعب: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴿٣٨﴾﴾ [ق: ٣٨].

وأول ظهوره في هذه الأمة على يد الرافضة الغلاة[(٢)].

ولعل سبب ظهور مقالة التشبيه راجع إلى أمرين:

١- مضاهاة أهل الكتاب، وخاصة اليهود في مقالاتهم، حيث إن الإسرائيليات

---

(١) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٠/ ٥٥)؛ والجواب الصحيح، (٢/ ٥٢)؛ ومنهاج السنة، (٢/ ١٠٣، ٢١٧، ٢٤٢ - ٢٤٣).

(٢) ينظر: الفرق بين الفرق: للبغدادي، ص٣٢٥؛ وأول من قال من الروافض الغلاة بأن الله جسم هشام بن الحكم الرافضي. ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٣/ ١٨٦).

طافحة بتمثيل البارئ سبحانه بالمخلوقين، كما أن اليهود والنصارى ضاهوا الرومان والإغريق والهنود وغيرهم في عقائدهم، قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبْلُ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [التوبة: ٣٠].

فاليهود وقعوا في تمثيل الخالق بالمخلوق، والنصارى وقعوا في تمثيل المخلوق بالخالق، وكذلك جرى في هذه الأمة، عند فرق المشبهة قال ﷺ: «**لَتَتْبَعُنَّ سَنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، شِبْراً شِبْراً، وَذِرَاعاً بِذِرَاعٍ، حَتَّى لَوْ دَخَلُوا فِي جُحْرِ ضَبٍّ تبِعْتُمُوهُمْ**»، قُلْنَا: يَا رَسُولَ الله، اليَهُودُ وَالنَّصَارَى؟ قَالَ: «**فَمَنْ؟**»(١).

٢ - مواجهة التطرف بتطرف مضاد، فقد ظهر مذهب التعطيل على يد الجهم بن صفوان، فدعا إلى تعطيل الرب ﷻ، فقوبل بمذهب التشبيه على يد مقاتل بن سليمان، فبالغ في إثبات الصفات حتى جسم(٢).

(الوجه الثاني): عدم ثبوت نفي التشبيه عن الله تعالى في الكتاب والسنة، فنصوص الكتاب والسنة لم تنفِ الصفات وإنما نفت المماثلة، وما في معناها

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الاعتصام، باب قول النبي ﷺ: «**لتتبعن سنن من كان قبلكم**»، (٧٣٢٠)؛ وفي مواضع أخرى من صحيحه؛ ومسلم في صحيحه، كتاب العلم، باب اتباع سنن اليهود والنصارى، (٢٦٦٩).

(٢) ينظر: تاريخ بغداد: للخطيب البغدادي، (١٣/ ١٣٢)؛ وتلبيس إبليس: لابن الجوزي، ص٨٣؛ وتذكرة الحفاظ: للذهبي، (٥/ ١٥٩ - ١٦٠)؛ وتهذيب التهذيب: لابن حجر (١٠/ ١٠)؛ وينظر: مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات: أحمد القاضي، ص٨٠ - ٨١؛ ومقالة التشبيه وموقف أهل السنة منها: جابر أمير، (١/ ٢٠٠)؛ وما بعدها؛ ومواقف الطوائف من توحيد الأسماء والصفات: د/ محمد خليفة التميمي، ص١١٨، وما بعدها.

كالند والشريك والعدل والمساوي والكفؤ والسمي، كما قال تعالى في نفي المماثلة: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]؛ وقال تعالى في نفي الند: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢]؛ وقال تعالى في نفي الشريك: ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [يونس: ١٨]؛ وقال تعالى في نفي العدل: ﴿ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١]؛ وقال تعالى في نفي المساوي: ﴿تَاللَّهِ إِن كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٩٨﴾﴾ [الشعراء: ٩٧ - ٩٨]؛ وقال في نفي الكفؤ: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴿٤﴾﴾ [الإخلاص: ٤]؛ وقال في نفي السمي: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥].

ولم يرد في القرآن نفي أو ذم للتشبيه[(١)]، يقول ابن تيمية: (إن نفي التشبيه من كل وجه هو التعطيل والجحود لرب العالمين، كما عليه المسلمون متفقون، كما أن إثباته مطلقا هو جعل الأنداد لرب العالمين، لكن من الناس من لا يفهم هذا ولا يعتقد أن لفظ التشبيه يدل على التمثيل المنفي عن الله؛ إذ لفظ التشبيه فيه عموم وخصوص... ومن هنا ضل فيه أكثر الناس؛ إذ ليس له حد محدود، وما هو منتفٍ بالاتفاق بين المسلمين، بل بين أهل الملل كلهم، بل بين جميع العقلاء المقرين بالله، معلوم بضرورة العقل، ومنه ما هو ثابت بالاتفاق بين المسلمين، بل بين أهل الملل كلهم، بل بين جميع العقلاء المقرين بالصانع، فلما كان لفظ التشبيه يقال على ما يجب انتفاؤه وعلى ما يجب إثباته لم يرد الكتاب والسنة به مطلقا، لا في نفي ولا إثبات، ولكن جاءت النصوص في النفي بلفظ المثل والكفو والند والسمي...) ومن ثم ذكر الآيات السابقة الذكر، ثم قال: (فلا يخلو إما أن يكون النفي من ذلك مختصا بالمماثل من

---

(١) ينظر: التدمرية: لابن تيمية، ص١١٧.

كل وجه، وهو المكافئ له من كل وجه فقط والمساوي والمعادل والمكافئ له من كل وجه، أو يكون النفي عاما في المماثلة ولو من بعض الوجوه، والمكافئ ولو من بعض الوجوه، ولا يجوز أن يكون النفي مختصا بالقسم الأول لأن هذا لم يعتقده أحد من البشر، وهو سبحانه ذم ونهى عما هو موجود في البشر،... فثبت أن هذه الأسماء المنفية تعم المثل والكفؤ والند والشريك والعديل ولو من بعض الوجوه، وهذا هو الحق، وذلك لأن المخلوقات وإن كان فيها شبه من بعض الوجوه في مثل معنى الوجود والحي والعليم والقدير، فليست مماثلة بوجه من الوجوه ولا مكافئة، بل هو سبحانه له المثل الأعلى في كل ما يثبت له ولغيره، ولما ينفي عنه وعن غيره، لا يماثله غيره في إثبات شيء ولا نفيه، بل المثبت له من الصفات الوجودية المختصة بالله، التي تعجز عقول البشر عن معرفتها، وألسنتهم من صفتها ما لا يعلمه إلا الله مما لا نسبة إلى ما علموه من الأمر المشترك إليه. والمنفي عنه لا بد أن يستلزم وصفا ثبوتيا كما قررنا هذا في غير هذا الموضع، ومنافاته لذلك المنفي وبعده عنه، ومنافاة صفاته الوجودية له فيه من الاختصاص الذي لا يشركه فيه أحد ما لا يعلمه أيضًا إلا هو، بخلاف لفظ التشبيه فإنه يقال على ما يشبه غيره لو من بعض الوجوه البعيدة، مما يجب القول به شرعا وعقلا بالاتفاق، ولهذا لما عرف الأئمة ذلك، وعرفوا حقيقة قول الجهمية وأن نفيهم لذلك من كل وجه مستلزم لتعطيل الصانع وجحوده، كانوا يبينون ما في كلامهم من النفاق والتعطيل، ويمتنعون عن إطلاق لفظهم العليل لما فهموه من مقصودهم وإن لم يفهمه أهل الجهل والتضليل)[١].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، (١٢/٤٩٦ - ٥٠١)، بتصرف يسير.

ومن خلال ما سبق يتبين أن هناك فرقا بين التشبيه والتمثيل، فالتشابه يمكن أن يحصل بدون تماثل في شيء من الحقيقة كما يقال للصورة المرسومة في الحائط: إنها تشبه الحيوان وإن كانت حقيقة الصورة مختلفة عن حقيقة الحيوان.

وعندما جعل أهل الكلام مسمى التشبيه والتمثيل واحدا اضطربوا في مسألة: ما يثبت أو ينفى من الصفات، فإنهم يرون أن الأجسام تتماثل، وكل ما يدل على أنه جسم يمتنع وصف الله تعالى به لأنه تمثيل، ثم أثبتوا الأسماء وصفات المعاني ولم يقولوا بلزوم التشبيه لها[(١)].

(الوجه الثالث): يرى الرازي أن عدم وصف الله تعالى بالصفات الذاتية والاختيارية السمعية منعا للتشبيه، والتشبيه كلمة مجملة تصدق على التشبيه المطلق، أي تشبيه من كل وجه، وعلى مطلق التشبيه أي التشبيه من بعض الوجوه.

فإذا كان المراد أن وصف الله تعالى بما يوصف به البشر من الصفات الخبرية يلزم منه التشابه التام بين الخالق والمخلوق منعنا هذا التلازم.

فمن حيث المبدأ ليس هناك تشابه تام بين مخلوقين، فضلا عن أن يكون ذلك بين الخالق والمخلوق، وبدهي أن ذات الخالق غير ذات المخلوق، والصفات تابعة للذوات، فليس هناك تشابه تام بين الذاتين ولا بين الصفتين، لأن التشابه التام بين موجودين لا يتم إلا إذا صح أن يحل أحدهما محل الآخر، وليس هناك من يقول بحلول أحد محل الإله حتى الثنوية أنفسهم، فمجرد الاشتراك في الاسم والصفة لا يقتضي التشابه التام بين المخلوقات، فمن باب أولى إذا كان هذا بين الخالق والمخلوق.

---

(١) ينظر: درء التعارض: لابن تيمية، (٥/ ١٨٨).

فـ (لفظ التشبيه فيه إجمال واشتراك وإيهام بخلاف لفظ التمثيل الذي دل عليه القرآن ونفى موجبه عن الله ﷻ)(١).

فأهل السنة والجماعة يفرقون بين التمثيل والتشبيه، ولا يجعلونهما بمعنى واحد، يقول ابن تيمية: (مجرد الاعتماد في نفي ما ينفى على مجرد نفي التشبيه لا يفيد، إذ ما من شيئين إلا ويشتبهان من وجه، ويفترقان من وجه، بخلاف الاعتماد على نفي النقص والعيب، ونحو ذلك مما هو ﷻ مقدس عنه، فإن هذه طريقة صحيحة.

وكذلك إذا أُثبت له صفات الكمال، ونُفي عنه مماثلة غيره فيها فإن هذا نفي المماثلة فيها هو مستحق له، وهذا حقيقة التوحيد، وهو أن لا يشركه شيء من الأشياء فيما هو من خصائصه، وكل صفة من صفات الكمال فهو متصف بها على وجه لا يماثله فيه أحد، ولهذا كان مذهب سلف الأمة وأئمتها إثبات ما وصف به نفسه من الصفات، ونفي مماثلته لشيء من المخلوقات)(٢).

(الوجه الرابع): يمكن أن يقال للرازي: أنت عندما أثبت صفات المعاني ولم يلزم من ذلك التمثيل، فما قلته في صفات المعاني قله كذلك في سائر الصفات الخبرية الذاتية والاختيارية. لأن القول في الصفات كالقول في الذات، والقول في بعض الصفات كالقول في بعضها الآخر(٣)، واتفاق الأسماء لا يوجب تماثل المسميات، فإن الاتفاق في الاسم العام لا يقتضي

---

(١) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١/ ١٠٩).

(٢) التدمرية: ص١٢٤؛ وينظر: درء تعارض العقل والنقل، (١٠/ ٢٩١)؛ ومجموع الفتاوى، (١٦/ ٩٩)؛ و(١٧/ ١٤٤)؛ وبيان تلبيس الجهمية، (٢/ ٩٧).

(٣) ينظر: التدمرية: لابن تيمية، ص٣١ - ٤٦؛ والتسعينية، (٢/ ٥٦٠).

التماثل في مسمى ذلك الاسم عند الإضافة والتقييد والتخصيص، (فلا يقول عاقل: إذا قيل: إن العرش شيء موجود، وإن البعوض شيء موجود، إن هذا مثل هذا لاتفاقهما في مسمى الشيء والوجود، لأنه ليس في الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه، بل الذهن يأخذ معنى مشتركا كليا هو مسمى الاسم المطلق، وإذا قيل: هذا موجود وهذا موجود، فوجود كل منهما يخصه لا يشركه فيه غيره، مع أن الاسم حقيقة في كل منهما)[(١)].

(الوجه الخامس): إذا كان الاشتراك بين الخالق والمخلوق لا يقتضي التشابه التام بينه وبين خلقه كما قلنا، فإنه لا يقتضي المماثلة بينهما لأن المماثلة لازمة من لوازم التشابه التام، أو هما بمعنى واحد.

والمماثلة بين الخالق والمخلوق أمر مستحيل نفاه الله عن نفسه، بقوله: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورى: ١١] فنفى بذلك عن نفسه أن يكون له ند أو كفوٌ أو نظيرٌ أو مساوٍ، وكما لم يلزم التشابه التام من الاشتراك المعنوي في بعض الصفات كالعلم والقدرة والإرادة... الخ، فكذلك لا تلزم المماثلة بينهما نتيجة لذلك، وهي في نفسها أمر مستحيل ولم يقل به أحد حتى المشركين أنفسهم، يقول ابن تيمية: (تنازع المتكلمون في مسألة التشبيه والتمثيل ومدلولهما عند الإطلاق على قولين:

أحدهما: أنهما بمعنى واحد، وأن ما دل عليه لفظ المثل مطلقا ومقيدا يدل عليه لفظ الشبيه، وهذا قول بعض المتكلمين.

الثاني: أن معناهما مختلف عند الإطلاق لغة وشرعا وعقلا، وإن كان مع القرينة والتقييد، يراد بأحدهما ما يراد بالآخر، وهذا قول جمهور الناس،

---

(١) ينظر: التدمرية: لابن تيمية، ص٢٠ - ٢١.

وهذا الخلاف في المسألة مبني على مسألة عقلية هي:

هل يجوز أن يشبه الشيء الشيء من وجه دون وجه؟

للناس في هذا قولان: فمن منع أن يشبه الشيء الشيء من وجه دون وجه وحد بين الشبه والمثل، ومن قال: إنه قد يشبه الشيء الشيء من وجه دون وجه، فرق بينهما عند الإطلاق، وهذا القول يؤيده العقل، فإنه يعلم أن الأعراض مثل الألوان تشتبه في كونها ألوانا، مع أن السواد ليس مثل البياض، وكذلك الأجسام والجواهر تشتبه في مسمى الجسم والجوهر، وإن كانت حقائقها ليست متماثلة، فليست حقيقة الماء مماثلة لحقيقة التراب، وإن اشتركا في أن كلا منهما جوهر وجسم وقائم من بعض الوجوه، وإن كان مخالف له في الحقيقة)[١].

ونخرج من هذا أن لفظ التماثل أخص من لفظ التشابه، وهذا ما تنص عليه لغة العرب، ولكن بعض المتكلمين جعلوا مسماهما واحدا[٢]؛ وهذا مخالف للضرورة العقلية والعقل يمنع حصوله ويحقق امتناعه وذلك لأن كل موجودين لا بد أن يكون بينهما نوع مشابهة، ولو من بعض الوجوه البعيدة، ورفع ذلك التشابه من كل وجه رفع للوجود، والتشابه الذي هو التماثل لا يكون بالموافقة في بعض الصفات، بل في جميع الصفات الذاتية التي يقوم بها أحدهما مقام الآخر.

أما التشابه في اللغة فإنه قد يقال بدون التماثل في شيء من الحقيقة كما يقال للصورة المرسومة في الحائط إنها تشبه الحيوان.

---

(١) ينظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح: لابن تيمية، (٢/ ٢٣٣ - ٢٣٤).

(٢) ينظر: بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١/ ٤٧٧).

يقال: هذا يشبه هذا في كذا وكذا، وإن كانت الحقيقتان مختلفتين[(١)].

(الوجه السادس): إذا كان الاشتراك المعنوي بين الخالق والمخلوق في بعض الصفات لا يقتضي تشابها تاما ولا تماثلا، فإنه لم يبقَ إلا التشابه الناقص أي التشابه من بعض الوجوه، وإذا كان الرازي يمنع من إطلاق بعض الصفات الذاتية والاختيارية والتي تكون في المقابل منعا لمطلق التشابه بين الخالق والمخلوق. فإن السلف لا يمنعون من لزوم هذا النوع من التشابه الناقص ولا يقولون ببطلانه إذا لزم من وصف الله تعالى بصفاته الواجبة له وذلك إذا فهم على الوجه الصحيح.

وهو أن وصف الله بما قد يوصف به البشر لا يدل على أساس التشابه التام بين الخالق والمخلوق في تلك الصفات، فللخالق صفاته التي تخصه، وللمخلوق صفاته التي تخصه، وإنما هو على سبيل الاشتراك المعنوي الذي بدونه لم نكن نستطيع أن نعرف عن صفات الله تعالى شيئا مما عبر به عنها، فلولا ما نعرفه من أنفسنا من تلك الصفات من المفاهيم العامة المشتركة، ما استطعنا أن نعرف المراد بصفات الله تعالى.

وكما يرى ابن تيمية في هذا المقام: أنه من المعلوم أن الله سمى نفسه بأسماء، وسمى عباده بأسماء مختصة بهم توافق تلك الأسماء، إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص، كما وصف نفسه بصفات ووصف عباده بصفات مختصة بهم توافق تلك الصفات إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص، وليست صفات الله كصفات المخلوقين ولا أسماؤه كأسمائهم[(٢)].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) ينظر: التدمرية، ص٢١ - ٣٠.

فهل إطلاق هذه الأسماء والصفات على الله تعالى وعلى المخلوق هي من باب التشبيه؟ أم أن إطلاقها من باب المشترك اللفظي والمتواطئ والمشكك؟ أو من باب الأسماء المتواطئة أو المشككة؟.

إن الفرق بين المشترك اللفظي والمتواطئ والمشكك كبير لأن معنى الاشتراك اللفظي: أن اللفظ الواحد يطلق على كثيرين، ولكن المعاني والمدلولات التي يصدق عليها هذا اللفظ متباينة، لا يجمع بينهما معنى مشترك.

فالعين مثلا تطلق على الباصرة، وعلى الذهب، وعلى عين الماء، وليس بين هذه الأمور أي معنى يجمعها سوى لفظ العين، الذي يطلق على كل منهما...(١) فإذا قيل الله سميع والمخلوق سميع، فهل السميع هنا من باب المشترك اللفظي؟

ونحن إذا فهمنا معنى السميع بالنسبة للمخلوق، فهل يقول قائل: إن السميع بالنسبة لله قد يكون له معنى آخر بعيد جدا كالبعد الذي بين العين الباصرة والعين الجارية؟

لا شك أن القول بهذا يؤدي إلى تعطيل أسماء الله وصفاته عن معانيها اللائقة بالله تعالى.

أما اللفظ المتواطئ: فهو معنى كلي يدل على أعيان متعددة كالإنسان، لفظ متواطئ يدل على معنى كلي يدل على جميع بني الإنسان بالسوية فيصدق على زيد وعمرو وفلان من الناس(٢).

---

(١) ينظر لمعنى المشترك اللفظي في: معيار العلم: للغزالي، ص٥٢؛ ونهاية السول: للإسنوي (٢/ ٥٩)؛ والمعجم الفلسفي: لجميل صيليبا، (٢/ ٣٧٦).

(٢) ينظر لمعنى المتواطئ في: معيار العلم: للغزالي، ص٥٢؛ والتعريفات: للجرجاني، ص١٩٩.

لكن هذا المعنى الكلي الذي يجمعهم لا يلزم منه أن حقيقة زيد، هي حقيقة عمرو، بل كل له حقيقته الخاصة، وإن كان يجمعهم معنى الإنسان.

واللفظ المشكك جزء من المتواطئ العام، لأنه يدل على أشياء متعددة لأمر عام مشترك بين أفرادها لكنه في بعضها أقوى وأشد. مثل لفظ السواد المقول على سواد الغار، وسواد الحدقة، ولفظ البياض المقول على بياض الثلج، وبياض العاج، فإن معنى السواد في الغار أقوى وأشد منه في الحدقة، ومعنى البياض في العاج أقوى وأشد منه في الثلج[١]. إذا ظهر ذلك فإن ابن تيمية يبين أن التوافق الحاصل بين أسماء الله وصفاته وأسماء المخلوقين وصفاته: (لا يكون من باب المشترك اللفظي، بل هو من باب المتواطئ أو المشكك، ولأن هناك معنى كليا يفهم من مطلق صفة السمع أو البصر أو الحياة أو غيرها من الصفات، وإن كان سمع الله وبصره وحياته وسائر صفاته تخصه، ولا يشاركه فيها أحد من المخلوقين، كما أن سمع المخلوق وبصره وسائر صفاته تخصه)[٢].

فالمشكك نوع من المتواطيء العام الذي يراهى فيه دلالة اللفظ على القدر المشترك سواء كان المعنى متفاضلا في موارده، أو متماثلا[٣].

وعلى هذا فإن هذه الألفاظ المتواطئة لها دلالتان حقيقيتان:

الأولى: دلالة حالة الإطلاق؛ فإذا أطلقت هذه الألفاظ دلت على القدر

---

(١) ينظر لمعنى المشكك في: التعريفات: للجرجاني، ص٢١٦؛ والمعجم الفلسفي: جميل صيليبيا، (٢/ ٣٧٨).

(٢) بيان تلبيس الجهمية، (٢/ ٣٧٧).

(٣) ينظر: التدمرية: لابن تيمية، ص١٣٠؛ ومنهاج السنة، (٢/ ٥٨٦)؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم، (٤/ ١٥١٣).

المشترك بيمن الخالق والمخلوق، وهو المعنى العام للفظ ولوازمه؛ لأن ثبوت الملزوم يقتضي ثبوت اللازم.

والقدر المشترك من لوازم الوجود، ولا محذور في إثباته ألبتة، لجملة أسباب منها:

١ - أن المراد بالقدر المشترك الاشتراك في معنى اللفظ ولوازمه، وأن المعنى العام يطلق على الرب والعبد، لا أنهما يشتركان في كليات مطلقة في الخارج، أو يشتركان فيما يختص به أحدهما.

٢ - أن القدر المشترك كلي مطلق، لا يختص بأحدهما دون الآخر، فلا يستلزم إثباته الوقوع في التشبيه الباطل عقلا ونقلا؛ إذا لم يقع بينهما إشتراك، لا فيما يختص بالممكن المحدث، ولا فيما يختص بالواجب القديم.

٣ - أن القدر المشترك لا يقتضي إثبات ما يمتنع على الرب، ولا نفي ما يستحقه، وكذلك لازمه؛ فإنه لا يقتضي حدوثا، ولا إمكانا، ولا نقصا، ولا شيئا مما ينافي صفات الربوبية.

٤ - أن القدر المشترك من لوازم الوجود؛ فكل موجودين لا بد بينهما من مثل هذا، ومن نفاه لزمه التعطيل التام؛ ولهذا لما اطلع الأئمة على أن هذا حقيقة قول الجهمية سموهم معطلة؛ لأن رفع القدر المشترك ألزمهم تعطيل وجود كل موجود[1]!

الثانية: دلالة حالة التقييد؛ فإذا قيدت هذه الأسماء المتواطئة بإضافة، أو تعريف دخلت الخصائص في مسماها، وكان ظاهر ما أضيف للرب إنما

---

(١) ينظر: التدمرية: لابن تيمية، ص١٢٥ - ١٢٩.

يدل على ما يليق ويختص به، وظاهر ما أضيف للرب إنما يدل على ما يليق ويختص به، وظاهر ما أضيف للمخلوق إنما يدل على ما يليق ويختص به. وهذا ثابت حتى بين المخلوقات؛ فإن أسماء النعيم إذا أطلقت دلت على القدر المشترك بين موجودات الدنيا والآخرة، وإذا قيدت بتعريف أو إضافة كان ظاهر ما أضيف للجنة مغايرا لما أضيف للدنيا من النعيم.

فإذا كان تماثل حقائق المخلوقات فلأن لا يستلزمه بين الخالق والمخلوق من باب أولى؛ إذ للرب ما يليق به، وللمخلوق ما يليق به، ولهذا سمى الله نفسه بأسماء، وسمى صفاته بأسماء تماثل أسماء عباده، وأسماء صفاتهم عند الإطلاق ولم يلزم من ذلك تماثلها عند التقييد، فكانت أسماؤه وصفاته مختصة به إذا أضيفت إليه، لا يشركه فيها غيره[(١)].

ويمكننا الرد على القانون الذي وضعه الرازي لبعض الصفات الإلهية والذي خلاصته: أن لكل واحد من هذه الأحوال أمور توجد معها في البداية، وآثار تصدر عنها في النهاية، فالرحمة مثلا لها عند الرازي بداية ونهاية، بدايتها الخور والضعف ونهايتها إرادة إيصال الإحسان إلى الآخرين، فهو يحملها في حق الله تعالى على نهاية العرض لا على بدايته.

وهكذا في بقية الصفات التي عدها بأنها عبارة عن أعراض نفسانية لها بدايات ونهايات، فهي في حق الله تعالى تحمل على النهاية لا على البداية.

فهذا القانون الذي وضعه الرازي إنما وضعه لأنه لم يفرق بين صفات الله ﷻ

---

(١) ينظر: التدمرية: لابن تيمية، ص٢١ - ٣١؛ وص٤٦ - ٤٧؛ وص٩٦؛ وينظر: دلالة الأسماء الحسنى على التنزيه: د. عيسى السعدي، ص٨٥ - ٨٧.

الخالق، وصفات المخلوق، فلم يجعل لهذه الصفات حقيقتين بل جعل لها حقيقة واحدة.

فالله ﷻ سمى نفسه بأسماء وسمى صفاته بأسماء، فكانت تلك الاسماء مختصة به إذا أضيفت إليه لا يشركه فيها غيره، وسمى بعض مخلوقاته بأسماء مختصة بهم مضافة إليهم توافق تلك الاسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص، ولم يلزم من اتفاق الاسمين وتماثل مسماهما واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص اتفاقهما(١)، ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص، فضلا عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة والتخصيص(٢).

وهذا ما يعرف بالقدر المشترك بين المسميين عند الإطلاق، أما عند الاختصاص يقيد ذلك بما يتميز به الخالق عن المخلوق.

ولابد من هذا في جميع أسماء الله وصفاته، يفهم منها ما دل عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق، وما دل عليه بالإضافة والاختصاص المانعة من مشاركة المخلوق للخالق في شيء من خصائصه ﷻ(٣).

يقول ابن تيمية: (وتمام الكلام في هذا الباب: أنك تعلم أنا لا نعلم ما غاب عنا إلا بمعرفة ما شهدناه، فنحن نعرف أشياء بحسنا الظاهر أو الباطن، وتلك معرفة معينة مخصوصة، ثم إن بعقولنا نعتبر الغائب بالشاهد، فيبقى في أذهاننا قضايا عامة كلية، ثم إذا خوطبنا بوصف ما غاب عنا، لم نفهم ما قيل لنا

---

(١) في الأصل [لا]، ولا يستقيم المعنى إلا بحذفها.

(٢) التدمرية: لابن تيمية، ص٢١.

(٣) التدمرية، ص٢٢.

إلا بمعرفة المشهود لنا، فلولا أنا نشهد من أنفسنا جوعا وعطشا، وشبعا وريا، وحبا وبغضا، ولذة وألما، ورضا وسخطا، لم تعرف حقيقة ما نخاطب به إذا وصف لنا ذلك، وأخبرنا به عن غيرنا وكذلك لو لم نعلم في الشاهد حيا وقدرة وعلما وكلاما، لم نفهم ما نخاطب به إذا وصف الغائب عنا بذلك...، فلا بد فيما شاهدناه وما غاب عنا من قدر مشترك هو: مسمى اللفظ المتواطئ فبهذه الموافقة والمشاركة والمشابهة والمواطئة، نفهم الغائب ونثبته، وهذا خاصة العقل. ولولا ذلك لم نعلم إلا ما نحسه ولم نعلم أمورا عامة، ولا أمورا غائبة عن إحساسنا الباطن والظاهر، ولهذا من لم يحس الشيء ولا نظيره، لم يعرف حقيقته)[(١)].

ويقول: (فإذا كانت صفات ذلك المخلوق مع مشابهتها لصفات هذا المخلوق، بينهما من التفاضل والتباين ما لا نعلمه في الدنيا، بل هو من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله تبارك وتعالى، فصفات الخالق ﷻ أولى أن يكون بينهما وبين صفات المخلوق من التباين والتفاضل ما لا يعلمه إلا الله تبارك وتعالى، وأن يكون هذا من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله)[(٢)].

ويقول: (ولولا أن هذه الاسماء والصفات تدل على معنى مشترك كلي يقتضي من المواطأة والموافقة والمشابهة، ما به نفهم وتثبت هذه المعاني لله لم نكن قد عرفنا عن الله شيئا ولا صار في قلوبنا إيمان به، ولا علم ولا معرفة ولا محبة ولا إرادة لعبادته ودعائه وسؤاله ومحبته إلا بإثبات تلك المعاني التي فيها من

---

(١) شرح حديث النزول، ص ١٠٤ - ١٠٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٨ - ١٠٩.

الموافقة والمواطأة ما به حصل لنا ما حصل من العلم لما غاب عن شهودنا)(١).

(الوجه الثامن): يلزم من القول بالتماثل بين الخالق والمخلوق في صفاتهما وأسمائهما أن يكون كل منهما عين الآخر، وهو مذهب أهل الاتحاد والقول به باطل، فما لزم منه فهو باطل(٢)، وبهذا يعلم بطلان القول بالتمثيل.

(الوجه التاسع): استدلال الرازي بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] هذا افتراء على لغة القرآن، فإن الله تعالى يقول: ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْاْ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓاْ أَمْثَٰلَكُم﴾ [محمد: ٣٨] فنفي مماثلة هؤلاء مع اتفاقهم في الإنسانية، فكيف يقال إن لغة العرب توجب أن كل ما يشار إليه وهو الجسم عندهم مثل كل ما يشار إليه، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ۝٦ إِرَمَ ذَاتِ ٱلْعِمَادِ ۝٧ ٱلَّتِى لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِى ٱلْبِلَٰدِ ۝٨﴾ [الفجر: ٦ - ٨] فأخبر أنه لم يخلق مثلها في البلاد، وكلاهما بلد، فكيف يقال: إن كل جسم فإنه مثل كل جسم في لغة العرب(٣).

يقول ابن تيمية: (لفظ التشابه ليس هو التماثل في اللغة، قال تعالى: ﴿وَأُتُواْ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا﴾ [البقرة: ٢٥]؛ وقال تعالى: ﴿مُتَشَٰبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ﴾ [الأنعام: ١٤١]؛ ولم يرد به شيئا هو مماثل في اللغة... والمراد أن أهل اللغة التي نزل بها القرآن لا يجعلون مجرد هذا موجبا لإطلاق اسم المثل، ولا يجعلون نفي المثل نفيا

---

(١) المصدر نفسه، ص ١١١ - ١١٢؛ وينظر في القدر المشترك شرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز، (١/ ٦٤ - ٦٨).

(٢) ينظر: الرسالة التدمرية: لابن تيمية، ص١٢٥ - ١٢٩.

(٣) ينظر: تهذيب اللغة: للأزهري، (٦/ ٩٠)؛ والمحيط في اللغة: لابن عباد، (٣/ ٣٩٦)؛ ولسان العرب: لابن منظور، (١٣/ ٥٠٤).

لهذا، فحمل القرآن على ذلك كذب على القرآن)[١].

(الوجه العاشر): إن إثبات الصفات لله تعالى لا تمثيل فيه أصلا، وذلك للوجوه التالية:

(أولًا): أن الله جمع بين الإثبات ونفي التمثيل وهو لا يجمع بين المحالات فإثبات الصفات لا تمثيل فيه[٢].

(ثانيًا): إن وحدانية الله تعالى تقتضي اختصاصه بأسمائه وصفاته، والله قد جمع بين إثبات صفاته وأسمائه ووحدانيته، مما يدل على أنه لا مشابهة بين صفاته وأسمائه وبين صفات المخلوقين وصفاتهم[٣].

(ثالثًا): إن الله وصف نفسه بصفاته، ووصف عباده بنظائرها من صفات خلقه مع نفيه للتمثيل، مما يدل على أن ذلك لا يقتضي مماثلة صفاته لصفات خلقه.

(رابعًا): أن إثبات الصفات والأسماء للخلق إذا اقتضى مماثلة بينهم فيها لكونها مشتركة بينهم في كيفياتها وحدها، فإن ذلك لا يلزم في حقه تعالى، لأن صفاته غير مماثلة لصفات خلقه كما نفى هو ذلك عن نفسه.

(خامسًا): أن إضافة صفاته إليه يقتضي اختصاصها به تعالى، وإضافة الصفات للمخلوقين لهم تقتضي اختصاصهم بها، وهذا يمنع كون الخالق مشاركا لهم في شيء من صفاتهم أو أن المخلوق مشارك لله في شيء من صفاته.

---

(١) مجموع الفتاوى، (٦/ ١١٣).

(٢) ينظر: درء التعارض: لابن تيمية، (٧/ ١١١)؛ والتدمرية، ص٩.

(٣) ينظر: غاية المرام في علم الكلام: للآمدي، ص١٧٩.

(سادسًا) : إن مما اتفق عليه العقلاء أنه ليس هناك إلا خالق أو مخلوق، والقول بالتماثل بينهما يلزم فيه أنه لا خالق ولا مخلوق، لأن القول بوجود خالق مماثل للمخلوق يلزم منه اجتماع النقيضين كما تقدم، وهذا باطل، وما لزم منه الباطل فهو باطل.

(سابعًا) : أنه يلزم من تماثل الخالق والمخلوق في الصفات والأسماء التماثل في الذات وهو باطل، فما لزم منه الباطل فهو باطل.

(ثامنًا) : إن مقالة التمثيل تستلزم اشتراك الخالق والمخلوق فيما يجب ويجوز ويمتنع، فيلزم أن يكون كل منهما واجبا ممكنا، قديما، محدثا، غنيا، فقيرا، وهذا كله محال بداهة، لما فيه من الجمع بين النقيضين[(١)].

---

(١) ينظر: التدمرية: لابن تيمية، ص١٤٤ - ١٤٧؛ ودلالة الأسماء الحسنى على التنزيه: د. عيسى السعدي، ص١٦٣.

المطلب الثالث
شبهة قيام الحوادث بذات الله تعالى

أولًا: الشبهة:

تتفق طوائف المتكلمين من معتزلة وأشاعرة وماتريدية في منع حلول الحوادث بذاته تعالى إلا أنهم يختلفون في تحديد الصفات التي تستلزم حلول الحوادث.

فالمعتزلة نفوا صفات المعاني زعما منهم أنها تستلزم حلول الحوادث بذات الله تعالى، إذ لو قامت الحوادث بذات الباري تعالى لاتصف بها بعد أن لم يتصف، ولو اتصف لتغير، والتغير دليل الحدوث ويستحيل أن يكون الباري مُحْدَث إذ أن أخص وصف للإله كونه قديما.

كما أن إثبات الصفات يستلزم الجسمية عند المعتزلة، والجسمية تستلزم الحدوث(١).

فالمعتزلة هم مصدر دليل الأعراض وحدوث الأجسام بالنسبة للأشاعرة، ومنهم أخذوه وعنهم تلقفوه(٢).

---

(١) ينظر لكلام المعتزلة واعتمادهم على هذه الشبهة في المحيط بالتكليف: للقاضي عبد الجبار ص١٩٨ - ٢٠٠؛ وشرح الأصول الخمسة، ص٩٥ - ١١٥؛ وص١٦٢؛ وص٢٠٠ - ٢٠١؛ ٤٤٠؛ والمغني، (٦/ ٣)؛ والمختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، (١/ ١٧٤)؛ وما بعدها؛ والانتصار: للخياط، ص١١١؛ وص١٧٠ - ١٧١.

(٢) ينظر: مهاج السنة: لابن تيمية، (٣/ ٣٥٤)؛ ودرء تعارض/ (٧/ ٢٢٤، و٢٣٧)؛ وبيان تلبيس الجهمية، (١/ ٢٥٧).

إلا أن الأشاعرة والماتريدية[1] لم يمنعوا اتصافه تعالى بصفات المعاني مخالفين بذلك المعتزلة، لكنهم منعوا تجدد هذه الصفات ومنعوا قيام الصفات الاختيارية انطلاقا من هذه الشبهة، كما أنهم لم يثبتوا الصفات الاختيارية الخبرية فرارا من القول بحلول الحوادث، والرازي من الأشاعرة المتأخرين الذين لا يثبتون شيئا من الصفات الاختيارية، بل الكل عندهم قديم لا يتعلق بمشيئة أو قدرة.

وقد ذكر الأشاعرة والرازي واحد منهم أنه لا يتجدد لله تعالى عند وجود الموجودات نعت ولا صفة، والذي يتجدد هو التعلق بين الصفة ومقتضاها، وأن هذا التعلق أمر اعتباري لا وجود له في الخارج، وعليه فإن التعلق بين العلم والمعلوم والقدرة والمقدور والسمع والمسموع ونحوها ليس أمرا وجوديا، وإنما هو أمر اعتباري لا وجود له في الخارج فلا تجدد في الصفات عندما يحصل مقتضاها بل هي أزلية قديمة.

فالأشاعرة والرازي منهم لا يثبتون الصفات الاختيارية لله تعالى، من أجل شبهة منع قيام الحوادث بذات الله تعالى.

---

(١) ينظر لقول الماتريدية في: شرح العقائد النسفية: للنسفي، ص٤٧ - ٥٠؛ والتمهيد: للنسفي ص١٨٨ - ٢٠٥؛ وتبصرة الأدلة، (١/ ١٣١)؛ و(٢/ ٣٠٦ - ٣٧٢)؛ وشرح المقاصد: للتفتازاني، (٤/ ١٦٨ - ١٧٣)؛ ومما يجدر التنبيه عليه هنا: أن الماتريدية يرون أن الفعل غير المفعول، فهم بذلك موافقون لأهل السنة والجماعة، ومنعوا التجدد في صفات الله تعالى فوافقوا المتكلمين من معتزلة وأشاعرة وأتوا بقول جديد وهو إثبات صفة التكوين المتعلقة بذاته، ورد الصفات الفعلية المتعدية إليها مع منع التجدد في هذه الصفة فانفردوا بهذا القول عن أهل السنة وأهل الكلام.
ينظر: حقيقة التوحيد بين السلف والمتكلمين: عبدالرحيم السلمي، ص٣٠٨-٣٠٩.

وهم يرون أن جميع الصفات الاختيارية تعود إلى صفة القدرة والإرادة، وأنه لا تعلق وجودي بين هذه الصفات وبين الله تعالى حيث يرون أن الفعل هو المفعول، فالخلق هو المخلوق، والرزق هو المرزوق.

أما صفة القدرة والإرادة التي يرجعون إليها جميع الصفات فهي قديمة أزلية، وتعلق الأفعال المتعدية بها لا يحدث تجددا بين هاتين الصفتين، يقول الرازي: (يمتنع أن تكون صفات الله حادثة)(١).

والذي يتجدد عند الرازي وأمثاله هو مجرد التعلق وهو في الحقيقة لا وجود له.

ثانيًا: الأدلة التي استدل بها الرازي على شبهته.

استدل الرازي على منع قيام الحوادث بذات الله تعالى بأدلة عقلية ونقلية، هي:

أولًا: الأدلة العقلية:

أما عن الأدلة العقلية التي استدل بها الرازي على منع قيام الحوادث بذات الله تعالى، فهي:

(**الأول**: أن قيام الحوادث بذات الله محال، لأن تلك الذات وإن كانت كافية في وجود تلك الصفة أو دوام عدمها لزم دوام وجود تلك الذات واجبة الاتصاف بوجود تلك الصفة أو عدمها، وذلك الوجود والعدم يكونان موقوفين على شيء منفصل، والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على الغير، والموقوف على الغير ممكن لذاته، ينتج أن الواجب لذاته ممكن لذاته، وهو محال.

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٣١؛ وينظر: ص١٣٤؛ ومج١١، ج٢١؛ ص٢٤؛ وص٧٢؛ ومج١٤، ج٢٧، ص٢٨.

الثاني: أن ذاته لو كانت قابلة للحوادث لكانت قابلية تلك الحوادث من لوازم ذاته، فحينئذ يلزم كون تلك القابلية أزلية لأجل كون تلك الذات أزلية، لكن يمتنع كون قابلية الحوادث أزلية، لأن قابلية الحوادث مشروط بإمكان وجود الحوادث، وإمكان وجود الحوادث في الأزل محال، فكان وجود قابليتها في الأزل محال، وهذا يسمى دليل القابلية.

الثالث: أن تلك الصفة لما كانت حادثة والإله الموصوف بصفات الإلهية موجودا قبل حدوث هذه الصفات، فحينئذ تكون هذه الصفات مستغنى عنها في ثبوت الإلهية، فوجب نفيها، فثبت أن تلك الصفات إما أن تكون حادثة أو قديمة، وثبت فسادهما فثبت امتناع وجود الصفة)(١).

(الرابع): إنه تعالى غني مطلقا، وكل من كان غنيا مطلقا امتنع أن يفتقر في إحداث الأشياء إلى غيره.

إذا ثبت هذا فنقول: هذا الولد، إما أن يكون قديما أو حادثا، فإن كان قديما فهو واجب الوجود لذاته، إذ لو كان ممكن الوجود لافتقر إلى المؤثر، وافتقار القديم إلى المؤثر يقتضي إيجاد الموجود وهو محال، وإذا كان واجب الوجود لذاته لم يكن ولدا لغيره، بل كان موجودا مستقلا بنفسه، وأما إن كان هذا الولد حادثا والحق سبحانه غني مطلقا فكان قادرا على إحداثه ابتداء من غير تشريك شيء آخر، فكان هذا عبدا مطلقا، ولم يكن ولدا، فهذه جملة

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٣١ - ١٣٢؛ ومما يجدر التنبيه عليه هنا: أن الرازي هنا يذكر حجج نفاة الصفات من فلاسفة ومعتزلة، وهو يستخدم هذه الحجج لا لنفي الصفات مطلقا بل لنفي الصفات الاختيارية. وينظر: مج١، ج١، ص١٣٤؛ ومج١١، ج٢١، ص٢٤؛ ومج١٣، ج٢٥، ص١٧١؛ والأربعين في أصول الدين، (١/ ١٧١).

الوجوه المستنبطة من قوله : ﴿هُوَ ٱلْغَنِيُّ﴾ [يونس: ٦٨] الدالة على أنه يمتنع أن يكون له ولد)[١].

ويقول : (كونه منزها عن الحاجات والضرورات)[٢] ، ويقول : (إن إله العالم يجب أن يكون غنيا عن كل ما سواه ويكون كل ما سواه محتاجا إليه)[٣].

ثانيًا : الأدلة النقلية :

وأما عن الأدلة النقلية التي استدل بها الرازي على منع قيام الحوادث بذات الله تعالى على حد زعمه هي كالآتي :

١ - قوله تعالى : ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦] فإبراهيم عليه السلام استدل بالتغير (الأفول) على حدوث الكوكب والشمس والقمر، ومن ثم استدل على أنها ليست آلهة، لأن الإله قديم لا يتغير ولا تحل به الحوادث[٤] ؛ يقول الرازي : (هذه الآية تدل على أنه تعالى ليس محلا للصفات المحدثة كما تقول الكرامية، وإلا لكان متغيرا، وحينئذ يحصل معنى الأفول، وذلك محال)[٥].

٢ - قوله تعالى : ﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَنِيُّ ذُو ٱلرَّحْمَةِ﴾ [الإنعام: ١٣٣] : (بيان كونه تعالى غنيا، فنقول : إنه تعالى غني في ذاته وصفاته وأفعاله وأحكامه عن كل ما سواه، لأنه لو كان محتاجا لكان مستكملا بذلك الفعل، والمستكمل بغيره ناقص بذاته،

---

(١) التفسير الكبير، مج٩، ج١٧، ص١٣٢ - ١٣٣.
(٢) التفسير الكبير، مج١، ج١، ص١٣٨ ؛ ومج١٤، ج٢٨، ص٧٥.
(٣) التفسير الكبير، مج٦، ج١٢، ص٦٢.
(٤) التفسير الكبير، مج٧، ج١٣، ص٥٢ - ٥٤.
(٥) التفسير الكبير، مج٧، ج١٣، ص٥٥.

وهو على الله محال)[١].

٣ - قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ [الحج: ٦٤] حيث يقول: (والمعنى أن كل ذلك منقاد له غير ممتنع من التصرف فيه، وهو غني عن الأشياء كلها، وعن حمد الحامدين أيضًا لأنه كامل لذاته، والكامل لذاته غني عن كل ما عداه في كل الأمور)[٢].

ومما يجدر التنبيه عليه أن الرازي نقض قوله في منعه قيام الحوادث بذات الله تعالى، وقال إن القول بقيام الحوادث بالله تعالى قول يلزم جميع الطوائف، فاضطرب كعادته.

ويقول ابن تيمية عنه: (وفحول النظار، كأبي عبد الله الرازي، وأبي الحسن الآمدي، وغيرهما: ذكروا حجج النفاة لحلول الحوادث، وبينوا فسادها)[٣].

وليعلم أن الرازي والآمدي حينما أبطلا حجج أسلافهما استعاضا عنها بحجة رأوا أنها تسوغ لهما نفي صفات الله الاختيارية، وهي حجة الكمال والنقصان.

فالأشاعرة كلهم مجمعون على تعطيل الله تعالى عن الصفات الاختيارية، إلا أن حججهم التي اعتمدوا عليها لنفي الصفات الاختيارية اختلفت، مع أن الرازي والآمدي معترفان بعدم وجود حجة عقلية قوية على نفي الصفات الاختيارية.

---

(١) التفسير الكبير، مج٧، ج١٣، ص١٩٩، وينظر مج١٠، ج١٩، ص٨٧؛ ومج١٣، ج٢٦، ص٢٤٦.

(٢) التفسير الكبير، مج١٢، ج٢٣، ص٦٢.

(٣) رسالة في الصفات الاختيارية، (٢/ ٨؛ و٤١)؛ وينظر: مجموع الفتاوى، (٦/ ٢٤٧)؛ ومنهاج السنة النبوية، (٣/ ٣٦٥)؛ والتسعينية، (٢/ ٦٢١ - ٦٢٢).

ثالثًا: الرد على شبهته:

سيكون الرد على شبهة منع قيام الحوادث بالله تعالى التي نفى بها الرازي الصفات الاختيارية عن الله تعالى من وجوه:

(الوجه الأول): دليل منع قيام الحوادث بذات الله تعالى من الطرق المبتدعة المخالفة للطرق الشرعية[١]، فهذا الدليل لم يرد في كتاب ولا سنة ولا عن سلف الأمة[٢].

إضافة إلى ما في دليل الأعراض والحدوث من نفي لكثير من الصفات الإلهية الاختيارية بحجة أن ثبوتها يستلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى، وأن ما قامت به الحوادث فهو حادث.

(الوجه الثاني): تضعيف دليل الأعراض والحدوث من قبل المتكلمين أنفسهم، فهذا الغزالي وهو من رؤوس المتكلمين، وقد نهج منهجهم يبين بدعية هذا الدليل بأنه ليس من طريقة رسول الله ﷺ وصحابته رضي الله عنهم، وأنه دليل بدعي ليس بشرعي ولو كان هذا الدليل واجبا كما يزعم هؤلاء لبلغه الرسول ﷺ فيما بلغ، إذ لو كان خيرا لسبقنا إليه الرسول ﷺ وصحابته رضي الله عنهم[٣].

كما حكى الرازي والآمدي بضعفها، لعدم وجود الأدلة الكافية التي تؤيد هذه الشبهة[٤].

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٢/ ٢٣)؛ (٣/ ٣٠٧)؛ و(٦/ ٥٠)؛ وبيان تلبيس الجهمية، (١/ ٢٥٥)؛ ودرء التعارض، (١/ ١٠٠، ١٠٥، و١٣٠)؛ ومنهاج السنة، (١/ ٣١٥).

(٢) ينظر: منهاج السنة: لابن تيمية، (١/ ٣١٥ - ٣١٦).

(٣) ينظر: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص٩٨.

(٤) ينظر: الصفدية: لابن تيمية، (٢/ ١١٢)؛ و(٢/ ٣١٦)؛ ومنهاج السنة، (٢/ ٢٦٤)؛ =

(الوجه الثالث): الألفاظ المجملة التي قد حوتها هذه الشبهة، فهذه الشبهة التي عارض بها الرازي صحيح المنقول مثلها مثل بقية الحجج العقلية مبنية على ألفاظ مجملة، حيث فيها من الإجمال، والاشتباه، والإيهام، ما لا يعلمه إلا الله، ومن هذه الألفاظ (العرض، والتغير، والغير، والغرض) فهي من الألفاظ المجملة التي لبسوا بها على الناس، لاحتمالها الحق والباطل، فلا بد من الاستفصال عن معناها لمعرفة مرادهم، فإن كان حقا قُبِل لموافقته لصحيح المنقول، وإن كان باطلا مخالفا لصحيح المنقول رد[١].

والملاحظ على أصحاب الألفاظ المجملة أنهم يسوقون لألفاظهم معان لم يأتِ بها الكتاب والسنة، بل لم ترد في لغة العرب، فيردون بهذه المعاني الباطلة المعنى الحق الذي جاء به الكتاب والسنة، أو الذي ورد في لغة العرب[٢].

فلفظ (العرض) لفظ مجمل فيه حق وباطل لذلك فإن أهل السنة والجماعة يسألون من أطلق على الله تعالى أو نفاه عنه، عما يقصده من ذلك، فإن قصد المثبت لهذا اللفظ معنى ما يقوم بالذات، أو ما يكون صفة للذات فإن هذا المعنى صحيح، ولكن إطلاق اللفظ بدعة.

أما إن قصد بذلك ما يقوم بالجواهر والأجسام أو ما يحدث ويزول، أو ما لا يبقى زمانين فهذه المعاني لا تليق بالله ﷻ ولا بصفاته، وصفاته تعالى ليست أعراضا تزول بل هي ملازمته لذاته تعالى[٣].

= ومجموع الفتاوى، (٦/ ٢٤٠)؛ و(١٢/ ٣١٩).

(١) ينظر: درء التعارض: لابن تيمية، (٢/ ١٠٤).

(٢) ينظر: الفرقان بين الحق والباطل: لابن تيمية، ص٩٥.

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ١٠٢ - ١٠٤).

ثم إن إطلاق لفظ العرض على صفات الله تبارك وتعالى لا يجوز لأن صفاته تعالى صفات كمال لا نقص فيها، وإطلاق هذا اللفظ يؤدي إلى وصفها بالنقائص تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا[(١)].

وكذا قوله: (ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث) هو من الكلام المجمل الذي يشتمل على حق وباطل، ولا بد لمن قال به أن يبين مقصوده منه، فإن وافق معناه ما دل عليه الكتاب والسنة قُبِل، وإلا فالواجب رده وبيان بطلانه.

وهذا الأصل يكون صحيحا إن أريد به ما لم يسبق الحوادث المحددة التي لها أول، ما لم يخلُ من الحوادث مع حاجته إليها أو ما لم يخلُ من الحوادث يحدثها فيه غيره، فإن أراد بهذا الأصل أحد هذه الأمور كان صحيحا.

لأن ما لم يسبق الحوادث المعينة المحددة التي لها أول فهو حادث أيضًا. وما لم يخلُ من حوادث يحدثها فيه غيره فهو حادث. وكل ما قامت به الحوادث بأحد هذه الاعتبارات فهو حادث، ولكن ما قامت به الأفعال وهو يحدثها بذاته بقدرته ومشيئته لا يعتبر بهذا الاعتبار حادثا، وهذا هو موضوع النزاع بين أهل السنة والجماعة والمتكلمين بعامة والرازي بخاصة.

إذ أهل السنة والجماعة يفرقون بين نوع الحوادث وجنسها، وبين الحادث المعين. فهم يرون أن نوع الحادث قديم، وآحادها التي تحدث شيئا بعد شيء حادثة ويجوز قيام الأفعال بهذا الاعتبار بذاته تعالى، ولا يلزم من ذلك محذور، ذلك لأن نوع الحادث قديم، وآحاده يحدثها الله تبارك وتعالى في ذاته شيئا بعد شيء إلى ما لا نهاية له ولا بداية له في الماضي.

أما المتكلمون فيذهبون إلى منع قيام الحوادث بذاته تعالى التزاما منهم بهذا

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٩٣ - ٩٤).

الأصل وهو ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث وهو ما ذهب إليه الرازي.

ولذلك فقد ذهبوا إلى معنى حدوث العالم وهو أنه (لم يزل الله لا يفعل شيئا ولا يتكلم بمشيئته، ثم حدثت الحوادث من غير سبب يقتضي ذلك، مثل أن يقال: إن كونه لم يزل متكلما بمشيئته، أو فاعلا بمشيئته، بل لم يزل قادرا، هو ممتنع، وإنه يمتنع وجود حوادث لا أول لها)(١).

ويرد عليهم ابن تيمية مبينا ما يلزم على قولهم هذا فيقول: (أنتم تقولون: إن الرب كان معطلا في الأزل، لا يتكلم ولا يفعل شيئا ثم أحدث الكلام والفعل بلا سبب حادث أصلا، فلزم ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر بلا مرجح، وبهذا استطالت عليكم الفلاسفة... وظننتم أن مالا يخلو عن نوع الحوادث يكون حادثا لامتناع حوادث لا نهاية لها.

وهذا الأصل ليس معكم به كتاب ولا سنة ولا أثر عن الصحابة والتابعين، بل الكتاب والسنة والآثار عن الصحابة والقرابة وأتباعهم بخلاف ذلك، والنص والعقل دل على أن كل ما سوى الله تعالى مخلوق حادث، كائن بعد أن لم يكن، ولكن لا يلزم من حدوث كل فرد فرد - مع كون الحوادث متعاقبة - حدوث النوع فلا يلزم من ذلك أنه لم يزل الفاعل المتكلم معطلا عن الفعل والكلام، ثم حدث ذلك بلا سبب، كما لم يلزم مثل ذلك في المستقبل، فإن كل فرد من المستقبلات المنقضية فان، وليس النوع فانيا، كما قال تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَاۚ﴾ [الرعد: ٣٥] كما قال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُۥ مِن نَّفَادٍ﴾ [ص: ٥٤].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: لابن تيمية، (١/ ١٢٥)؛ وينظر: مجموع الفتاوى، (٥/ ٥٣٨ - ٥٣٩).

فالدائم الذي لا ينفد - أي لا ينقضي - هو النوع، وإلا فكل فرد من أفراده نافد منقضٍ ليس بدائم)(١).

كما أن تنزيه الله تعالى عن التغير هي الشبهة التي تتعلق بمسألة حلول الحوادث، وأن ما حلت به الحوادث فهو حادث - يقصد بذلك أفعال الله - التي يحدثها بقدرته ومشيئته لتغيره سبحانه، والتغير على الله محال. وأن الله لم يتغير عن صفته التي كان عليها من الأزل، ولما خلق الخلق كان على ما كان عليه.

واستدل على ذلك بقصة إبراهيم ﷷ وأنه أشار إلى هذا المعنى بقوله: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦] ذلك لأن الأفول هو الزوال والتغير، وذلك من أمارات الحدث.

فلفظ التغير من الألفاظ المجملة أيضًا. فالتغير في اللغة المعروفة لا يراد به مجرد كون المحل قامت به الحوادث، فإن الناس لا يقولون الشمس والقمر والكواكب إذا تحركت: إنها قد تغيرت، ولا يقولون: للإنسان إذا تكلم ومشى إنه تغير، ولا يقولون: إذا طاف وصلى... إنه تغير إذا كان ذلك من عاداته. بل إنما يقولون تغير لمن استحال من صفة إلى صفة، كالشمس إذا زال نورها ظاهرا لا يقال إنها تغيرت، فإذا أصفرت قيل: تغيرت)(٢).

فالتغير يطلق في اللغة على من استحال من صفة إلى صفة أخرى غيرها، ولا يعتبر فعل الله تبارك وتعالى الذي يقوم به تغيرا حل بذاته ﷻ، فالله تبارك وتعالى له صفات الكمال أزلا وأبدا، وفعله للأفعال لا يؤدي إلى تغيره

(١) منهاج السنة النبوية، (١/ ٤٢٥ - ٤٢٨).
(٢) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٦/ ٢٤٩ - ٢٥٠).

وتحوله من صفات الكمال إلى غيرها، وهؤلاء المتكلمون الذين ينفون عن الله تعالى صفات الأفعال بزعم أنها تؤدي إلى التغير يلزمهم في حقيقة الأمر القول على الله بالتغير ذلك لأنهم عطلوا الله تبارك وتعالى عن أفعاله التي يفعلها بمشيئته واختياره وقالوا: إنه في الأزل لا يمكنه أن يفعل شيئا، ثم صار الفعل ممكنا له، فهذا هو حقيقة التغير لأنهم عطلوا الله تبارك وتعالى عن الفعل وهو من صفات الكمال ثم نسبوا إليه الفعل وهذا هو التغير.

يقول ابن تيمية موضحا هذا الإلزام على المتكلمين: (ولكن هؤلاء النفاة هم الذين يلزمهم أن يكون قد تغير، فإنهم يقولون: كان في الأزل لا يمكن أن يقول شيئا، ولا يتكلم بمشيئته وقدرته، وكان ذلك ممتنعا عليه، ولا يتمكن منه ثم صار الفعل ممكنا يمكنه أن يفعل.

والمقصود أن هؤلاء كلهم الذين يمنعون أن الرب لم يزل يمكنه أن يفعل ما شاء، ويقولون: ذلك يستلزم وجود حوادث لا تتناهى، وذلك محال، فهؤلاء يقولون: صار الفعل ممكنا بعد أن كان ممتنعا عليه، وحقيقة قولهم أنه صار قادرا بعد أن لم يكن قادرا، وهذا حقيقة التغير، مع أنه لم يحدث بسبب يوجب كونه قادرا)(١).

والتغير المنفي عن الله ﷻ في مذهب أهل السنة والجماعة هو التغير الذي يؤدي إلى التحول من صفات الكمال إلى النقص، وبالعكس فهذا هو المنفي حقيقة عن لله تبارك وتعالى وليس قيام الأفعال بذاته ﷻ تغيرا، فهذا المعنى مصطلح فاسد اصطلح عليه المتكلمون، ولا دليل لهم عليه لا من اللغة

---

(١) مجموع الفتاوى، (٦/ ٢٥١)؛ وينظر: درء تعارض العقل والنقل، (٤/ ٧٥)؛ ورسالة في الصفات الاختيارية، (٢/ ٤٥)، ضمن جامع الرسائل.

ولا من الكتاب والسنة، وهذا دليل على بطلانه.

ولفظ (الغير) مجمل. فإن أريد بذلك أن يفتقر إلى شيء مباين منفصل عنه فهذا ممنوع. فإن مفعولاته ومراداته هو الفاعل لها كلها، لا يحتاج في شيء منها إلى غيره. وإن أريد بذلك أنه يفتقر إلى ما هو مقدور له مفعول له، كان حقيقة ذلك أنه مفتقر إلى نفسه أو لوازم نفسه.

ومعلوم أنه سبحانه موجود بنفسه لا يفتقر إلى ما هو غير له مباين له، وأنه مستوجب لصفات الكمال التي هي من لوازم ذاته، فإذا قال القائل: إنه مفتقر إلى نفسه، وكان حقيقته أنه لا يكون موجودا إلا بنفسه، وهذا المعنى حق.

وإذا قيل هو مفتقر إلى صفاته اللازمة، أو جزئه، أو لوازم ذاته، أو نحو ذلك كان حقيقة ذلك أن لا يكون موجودا إلا بصفات الكمال، وأنه يمتنع وجوده دون صفات الكمال التي هي من لوازم ذاته، وهذا حق[(١)].

ولفظ (الغرض) لفظ مجمل، فهذا اللفظ بدعي لم يرد به كتاب ولا سنة، ولا أطلقه أحد من أئمة الإسلام وأتباعهم على الله تعالى[(٢)]، فمن حيث المبدأ لفظ (الغرض) ليس مصطلح شرعيا باعتبارلفظه.

أما باعتبار معناه فهو محتمل لمعنى مذموم ومعنى محمود، وعليه فلا ينفى ولا يثبت، حتى يعرف المراد من معناه المراد، فإن أراد بالغرض الظلم، والحاجة، يقال: فلان له غرض في هذا، أو فعل هذا لغرضه، أراد أن يفعله

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: لابن تيمية، (٤/ ٢٠٣ - ٢٠٥)؛ وينظر شرح العقيدة الأصفهانية: لابن تيمية، (١/ ٣٥٨ - ٣٥٩)؛ وأقوم ما قيل في الحكمة والتعليل: لابن تيمية، ص ٣٣٧٨؛ وشفاء العليل: لابن القيم، (٢/ ٥٧٨ - ٥٧٩).

(٢) ينظر: مفتاح دار السعادة: لابن القيم، (٢/ ٤٥٨).

لهواه ومراده المذموم، فهذا معنى مذموم والله منزه عنه. وإن أراد بالغرض بأنه القصد والغاية والعلل الغائية التي يفعل ويأمر الرب لأجلها، فهذا معنى حق ثابت نقلا وعقلا لله تعالى.

والأولى التعبير بالألفاظ التي ورد بها النص كالحكمة والرحمة والإراة[(١)].

(الوجه الرابع): نستطيع أن نرد على أدلة الرازي العقلية والنقلية التي استدل بها على شبهة منع قيام الحوادث بذات الله تعالى بالآتي:

* أما عن دليل الكمال والنقصان فالجواب عنه من وجوه:

(الأول): يقال للرازي: لا نسلم أن عدم هذه الأمور قبل وجودها نقص، بل لو وجدت قبل وجودها لكان نقصا.

مثال ذلك: تكليم الله لموسى عليه السلام، ونداؤه له، فنداؤه حين ناداه صفة كمال، ولو ناداه قبل وجوده، بل وجوده قبل الوقت الذي تقتضي الحكمة وجوده نقص.

(الثاني): يقال له أيضًا: لا نسلم أن عدم ذلك نقص، فإن ما كان حادثا امتنع أن يكون قديما، وما كان ممتنعا لم يكن عدمه نقصا، وإنما النقص فوات ما يمكن من صفات الكمال.

(الثالث): أن هذا يَرِدُ في كل ما فعله الرب وخلق، فيقال: خَلَقَ هذا إذا كان نقصا فقد اتصف بالنقص، وإن كان كمالا فقد كان فاقدا له، فإن قلت: صفات الأفعال عندنا ليست بنقص ولا كمال. قيل: إذا قلتم ذلك أمكن المنازع أن يقول:

---

(١) ينظر: منهاج السنة النبوية: لابن تيمية، (١/ ٤٥٥)؛ ومفتاح دار السعادة: لابن القيم، (٢/ ٧٦ - ٧٧)؛ المصطلحات الكلامية في أفعال الله تعالى عرض ونقد: أحمد محمد طاهر، ص١٤٦-١٤٨؛ والوعد الآخروي: د/ عيسى السعدي، (٢/ ٦٨٥).

هذه الحوادث ليست نقصا ولا كمالا.

(الرابع): أن يقال له أيضًا: إذا عُرِضَ على العقل الصريح ذات يمكنها أن تتكلم بقدرتها وتعقل ما تشاء بنفسها، وذات لا يمكنها أن تتكلم بمشيئتها ولا تتصرف بنفسها ألبتة، بل هي بمنزلة الزَمِن الذي لا يمكنه فعل يقوم به باختياره، قضى العقل الصريح بأن هذه الذات أكمل، وحينئذ فأنتم الذين وضعتم الرب بصفة النقص، والكمال في اتصافه بهذه الصفات، لا في نفي اتصافه بها(١).

(الخامس): دليل الكمال والنقصان يخالف قولهم في مسألة التحسين والتقبيح العقلي(٢).

* وأما عن دليل القابلية، فالجواب عنه أيضًا من وجوه:

(الأول): أن يقال: وجود الحوادث دائما إما أن يكون ممكنا وإما أن يكون ممتنعا فإن كان ممكنا أمكن قبولها، والقدرة عليها دائما، وحينئذ فلا يكون وجود جنسها في الأزل ممتنعا فقد امتنع وجود حوادث لا تتناهى، وحينئذ فلا تكون في الأزل ممكنة: لا مقدورة ولا مقبولة.

وحينئذ فلا يلزم من امتناعها في الأزل امتناعها بعد ذلك.

فإن الحوادث موجودة، فلا يجوز أن يقال بدوام امتناعها، وهذا تقسيم حاصر بين فساد هذه الحجة.

---

(١) ينظر: رسالة في الصفات الاختيارية: لابن تيمية، (٢/ ٣٤ - ٣٦)؛ ومجموع الفتاوى، (٦/ ١٠٥، ٢٤٢)؛ ودرء التعارض، (٤/ ٧ - ١٠).

(٢) ينظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: للزركان، ص٣٢١؛ والمعرفة: د/ عبدالله القرني، ص٢١٨ - ٣٠٤.

(الثاني) : أن يقال : لا ريب أن الرب تعالى قادر ، فإما أن يقال : أنه لم يزل قادرا ، وإما أن يقال : بل صار قادرا بعد أن لم يكن. فإن قيل : لم يزل قادرا - وهو الصواب - فيقال : إذا كان لم يزل قادرا ، فإن كان المقدرو لم يزل ممكنا أمكن دوام وجود الممكنات ، فأمكن دوام وجود الحوادث ، وحينئذ فلا يمتنع كونه قابلا لها في الأزل.

وإن قيل : بل كان الفعل ممتنعا ثم صار ممكنا ، قيل : هذا جمع بين النقيضين ، فإن القادر لا يكون قادرا على ممتنع ، فكيف يكون قادرا مع كون المقدور ممتنعا؟ ثم يقال : بتقدير إمكان هذا كما قيل : هو قادر في الأزل على ما يمكن فيما لا يزال ، قيل : وكذلك في القبول ، يقال : هو قابل في الأزل لما يمكن فيما لا يزال.

(الثالث) : أنه سبحانه إذا قيل : هو قابل لما في الأزل ، فإنما هو قابل لما هو قادر عليه يمكن وجوده ، فإن ما يكون ممتنعا لا يدخل تحت القدرة ، فهذا ليس بقابل له.

(الرابع) : أن يقال : هو قادر على حدوث ما هو مباين له من المخلوقات ، ومعلوم أن قدرة القادر على فعله القائم به أولى من قدرته على المبائن له ، وإذا كان الفعل لا مانع منه إلا ما يمتنع مثله لوجود المقدور المباين ، ثم ثبت أن المقدور المباين هو ممكن وهو قادر عليه ، فالفعل أن يكون ممكنا مقدورا أولى[(١)].

* أما ما استدل به الرازي على أن التغير من أمارات الحدوث كما تقول

(١) ينظر : رسالة في الصفات الاختيارية : لابن تيمية ، (٢/ ٤١ - ٤٣).

الكرامية، وهذا محال على الله تعالى بقصة إبراهيم عليه السلام، فيمكن الرد عليه من وجوه:

(الأول): أن مبدأ معرفة الأنبياء عليهم السلام لربهم جل وعلا، ولشرائعه تبارك وتعالى تكون عن طريق الوحي، لا بالنظر.

(الثاني): أن قصد المناظرة التي جرت بين إبراهيم عليه السلام وقومه كانت بعد بعثة إبراهيم عليه السلام، وقد كان إبراهيم عليه السلام وقتها عارفا بربه جل وعلا.

ولم يكن المقام مقام استدلال بالمحدَث على المحدِث كما زعم الرازي، بل كان مقام مناظرة لقومه، وإبطال لعبادتهم للكواكب من دون الله تعالى. يدل على ذلك قوله تعالى قبل ذكر قصة المناظرة: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ﴾ [الأنعام: ٧٥]، ثم قال بعدها: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ رَءَا كَوۡكَبٗاۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦] والفاء للعطف والترتيب.

وهذا يدل على أن الخليل عليه السلام ناظر قومه، وبين لهم بطلان عبادتهم للكواكب بعد أن رأى ملكوت السموات والأرض، أو بعد مناقشة لأبيه آزر بشأن عدم صلاحية الأصنام للعبادة.

وهذا الترتيب: النظر في ملكوت السموات والأرض ثم المناظرة قد أقر به الرازي في تفسيره(١)، فاضطرب كعادته.

(الثالث): أن تفسير الرازي للأفول في الآية الكريمة بأنه هو الحركة والتغيير تفسير خاطئ، فـ (إن هذا خلاف إجماع أهل اللغة والتفسير:

---

(١) التفسير الكبير، مج٧، ج١٣، ص٤٧ - ٥٠.

بل هو خلاف ما علم بالاضطرار من الدين، والنقل المتواتر للغة والتفسير، فإن الأفول: هو المغيب.

يقال: أفلت الشمس، تأفل، أفولا، إذا غابت.

ولم يقل أحد قط إنه هو التغير، ولا أن الشمس إذا تغير لونها يقال: إنها أفلت، ولا إذا كانت متحركة في السماء يقال: إنها أفلت.

ولا أن الريح إذا هبت يقال: إنها أفلت.

ولا أن الماء إذا جرى يقال: إنه أفل.

ولا أن الشجر إذا تحرك يقال: إنه أفل.

ولا أن الآدميين إذا تكلموا، أو مشوا، وعملوا أعمالهم يقال إنهم: أفلوا.

بل ولا قال أحد قط إن من مرض، أو اصفر وجهه، أو أحمر يقال: إنه أفل، فهذا القول من أعظم الأقوال افتراء على الله، وعلى كلام الله ﷻ، وعلى جميع أهل اللغة[١]، وعلى جميع من يعرف معاني القرآن[٢])[٣].

---

(١) ينظر لمعاني الأفول في اللغة في: معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (١/ ١١٩)؛ والصحاح: للجوهري، (٤/ ١٦٢٣)؛ والقاموس المحيط: للفيروز آبادي، ص١٢٤٢؛ ولسان العرب: لابن منظور، (١١/ ١٨).

(٢) ينظر: معالم التنزيل: للبغوي، (٢/ ٩٠ - ٩١)؛ وتفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (٣/ ٢٩١).

(٣) مجموع الفتاوى، (٦/ ٢٨٤ - ١٨٥)؛ وينظر: رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر العنيد، ص٤١٢ - ٤١٣؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (١/ ١٠٩ - ١١٠؛ ٣١٣ - ٣١٤)؛ و(٢/ ٢١٦)؛ و(٤/ ٧٦ - ٧٧)؛ و(٨/ ٣٥٥)؛ وشرح حديث النزول، ص١٦٦؛ ومنهاج السنة، (٢/ ١٩٥).

(الرابع): ليس في قصة إبراهيم عليه السلام ما يدل على ما ذهب إليه الرازي بل هي حجة عليه وفي ذلك يقول ابن تيمية: (إن قصة الخليل حجة عليهم لا لهم، وهم المخالفون لإبراهيم ولنبينا ولغيره من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

فقد أخبر الله في كتابه أنه من حين بزوغ الكوكب والقمر والشمس وإلى حين أفولها لم يقل الخليل لا أحب البازغين، ولا المتحركين، ولا المتحولين، ولا أحب من تقوم به الحركات ولا الحوادث، ولا قال شيئا مما يقوله النفاة حين أفل الكوكب والشمس والقمر.

فلم يقل إبراهيم عليه السلام: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأَفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦] إلا حين أفل وغاب عن الأبصار فلم يبقَ مرتبا ولا مشهودا، فحينئذ قال: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأَفِلِينَ﴾ وهذا يقتضي أن كونه متحركا متنقلا تقوم به الحوادث: بل كونه جسما متحيزا تقوم به الحوادث لم يكن دليلا عند إبراهيم على نفي محبته.

فإن كان إبراهيم إنما استدل بالأفول على أنه ليس رب العالمين كما زعموا لزم من ذلك أن يقوم ما يقوم به من الأفول من كونه متحركا متنقلا تقوم به الحوادث: بل ومن كونه جسما متحيزا: لم يكن دليلا عند إبراهيم على أنه ليس برب العالمين، وحينئذ فيلزم أن تكون قصة إبراهيم حجة على نقيض مطلوبهم لا على تعين مطلوبهم، وهكذا أهل البدع لا يكادون يحتجون بحجة سمعية ولا عقلية إلا وهي عند التأمل حجة عليهم لا لهم)[(١)].

وبهذه الوجوه تبطل شبهة الرازي على نفي صفات الله الاختيارية، وأن الكمال في إثبات هذه الصفات لا في نفيها كما زعم الرازي، فمعلوم أن الله

(١) مجموع الفتاوى، (٦/ ٢٥٣ - ٢٥٤)؛ وينظر: درء تعارض العقل والنقل، (١/ ١١١؛ و٣١٣)؛ ومنهاج السنة النبوية، (٢/ ١٤٤).

تعالى له الكمال المطلق الذي لا تدركه الخلائق، بل وفوق الكمال في محبته، ورضاه، ومقته، وغضبه، وسخطه، وفرحه، وعفوه، ومغفرته، وعجبه، بل وفي نزوله، واستوائه، ومجيئه، وإتيانه، وخلقه، ورزقه، ونحو ذلك من الأفعال القائمة بذاته، المتعلقة بمشيئته وقدرته.

(إذ كل كمال: فمن كماله يستفاد، وله الثناء الحسن الذي لا تحصيه العباد. وإنما هو كمال أثنى على نفسه، له الغنى الذي لا يفتقر إلى سواه ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا ﴿٩٣﴾ لَّقَدْ أَحْصَىٰهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا ﴿٩٤﴾ وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فَرْدًا ﴿٩٥﴾﴾ [مريم: ٩٣ - ٩٥])[١].

---

(١) مجموع الفتاوى، (١١/ ٣٦١).

المبحث الخامس
العلاقة بين العقل والنقل

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: العلاقة بين العقل والنقل عند السلف.

المطلب الثاني: العلاقة بين العقل والنقل عند المتكلمين والرازي.

المطلب الثالث: نقد العلاقة بين العقل والنقل عند الرازي.

المطلب الأول
العلاقة بين العقل والنقل عند السلف

أساس منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة هو اشتراط أن يكون الاستدلال شرعيا في دلائله كما يكون شرعيا في مسائله، وأنه كما لا يمكن وجود مسألة اعتقادية ليس لها دليل شرعي، فكذلك لا يمكن وجود مسألة اعتقادية لا تكون نصوص الكتاب والسنة كافية في الدلالة عليها.

والمسائل الاعتقادية إما أن تكون خبرية، بحيث لا يمكن الاستدلال عليها إلا من جهة ورود النص بها وإما أن يكون الاستدلال عليها ممكنا بالعقل، لكن لابد مع ذلك من ورود النص عليها، واشتماله على الدلالة العقلية.

ومستند التسليم بالمسائل الخبرية هو اليقين بأن ما أخبر به النبي ﷺ مما أوحاه الله إليه لا بد أن يكون حقا، للدلائل القاطعة على ثبوته، وأنه معصوم فيما يبلغه عن الله تعالى عن أن يقول ما هو باطل.

وكذلك المسائل الاعتقادية التي يمكن أن يستدل عليها بالعقل، فإن التسليم بها مع كونه هو مقتضى تصديق النبي ﷺ كالمسائل الخبرية، إلا أن نصوص الكتاب والسنة لا بد أن تتضمن الدلالة العقلية عليها، إذ ليست تلك النصوص أخبارا محضة بل هي أدلة نقلية عقلية[١].

وينبني على هذا الأصل وجوب التسليم بكل ما ثبت بالكتاب والسنة، واعتقاد

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٣/ ١٣٥ - ١٤١)؛ و(١٩/ ٢٢٨ - ٢٣٤).

عدم إمكان التعارض الصحيح والعقل الصريح، وبيان ما تضمنته الأدلة النقلية من الحجة العقلية، واعتقاد كفايتها في الدلالة على مسائلها[(١)].

---

(١) ينظر: المعرفة في الاسلام مصادرها ومجالاتها: د/ عبدالله القرني، ص١٧٥ - ١٧٦.

المطلب الثاني
العلاقة بين العقل والنقل
عند المتكلمين والرازي

إذا كان منهج أهل السنة في مصدر التلقي يقوم على أساس أن النصوص الشرعية هي الأصل في الاستدلال على مسائل الاعتقاد، وأنه لا يمكن أن تتعارض دلالتهما مع الدلائل العقلية؛ فإن منهج المتكلمين على اختلاف طوائفهم يقوم على نقيض ذلك، حيث يعتبرون الدلالة العقلية المحضة هي الأصل في الاستدلال، ثم ينظرون بعد ذلك في دلالة النصوص، فإن وافقت ما تقرر لديهم مما يسمونه العقليات أخذوا بها، لا لثبوتها وإنما لأجل موافقتها لأصولهم العقلية، وأما إذا خالفت تلك الأصول التي قرروها قبل النظر في دلالة النصوص فلا بد عندهم من تأويل النصوص لتوافق أصولهم العقلية، هذا إذا أمكن التأويل، وأما إذا لم يمكن فعندهم أنه لا بد من تفويضها، ومعنى ذلك إبطال معناها الظاهر المخالف لأصولهم العقلية، واعتبارها من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله تعالى(١).

فالمعتزلة من أشهر الفرق الكلامية الذين عارضوا صحيح المنقول بشبهاتهم العقلية، فكان منهجهم في تقرير مسائلهم الاعتقادية والاستدلال عليها أن يعتنقوا الآراء بعقولهم ثم ينظروا في كتاب الله فإذا وجدوه ينقض ما قاسوه ويبطل ما أسسوه أولوه أو فوضوه(٢).

---

(١) المعرفة في الإسلام: د/ عبدالله القرني، ص١٧٧.

(٢) ينظر: الاختلاف في اللفظ: لابن قتيبة، ص١٥.

وقد سلك المعتزلة في العقل والنقل منهجا أدى بهم إلى إمكان التعارض بينهما، حيث جعلوا ما سموه عقلا أصلا، والنقل فرعا تابعا محكوما عليه من قبل العقل، فلو قدم النقل على العقل لكان في ذلك تقديم للفرع على الأصل، ولكان فيه إبطال للأصل، وإذا بطل الأصل الدال على الفرع بطل بالتالي الفرع المترتب عليه[١].

فواصل بن عطاء[٢] (ت: ١٥١هـ) رأس المعتزلة يرى أن النقل ولو وصل إلى درجة التواتر والصحة غير مقبول ما لم يوافق العقل، وذلك لأن العقل أصل للنقل، وتابع له حسب زعمه[٣].

والنظام (ت: ٢٣١هـ) يرى أن حجة العقل تنسخ الأخبار[٤].

ويعتبر أبو الهذيل العلاف[٥] (ت: ٢٣٢هـ) الرواية ريبة، . . . .

---

(١) ينظر: منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل وأثر المنهجين في العقيدة: جابر أمير، (٢/ ٤٤٣ - ٤٤٤)؛ وموقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة: سليمان الغصن، (١/ ٣٤٠).

(٢) واصل بن عطاء، المعروف بالغزَّال لتردده على سوق الغزل ليتصدق على النسوة الفقيرات، رأس الاعتزال، له مؤلف في التوحيد، والمنزلة بين المنزلتين. توفي سنة إحدى وثلاثين ومئة. ينظر: سير أعلام النبلاء: للذهبي، (٥/ ٤٦٤ - ٤٦٥، (٢١٠)؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (١/ ١٨٢).

(٣) ينظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: للقاضي عبدالجبار، ص٢٥٩.

(٤) ينظر: تأويل مختلف الحديث: لابن قتيبة، ص٣٢.

(٥) أبو الهذيل هو محمد بن الهذيل العلاف، رأس المعتزلة، زعم أن نعيم الجنة وعذاب النار ينتهي، ونفى الصفات عن الله تعالى، توفي سنة سبع وعشرين ومئتين. ينظر: طبقات المعتزلة: للقاضي عبدالجبار، ٤٤ - ٤٩؛ وسير أعلام النبلاء: للذهبي، (١٠/ ٥٤٢ - ٥٤٣، (١٧٣)؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (٢/ ٨٥).

والحجة في المقاييس العقلية[١].

ويعطي الجاحظ (ت: ٢٥٠هـ) الحكم القاطع للذهن والاستبانة الصحيحة للعقل[٢].

ويرى أبو الحسين البصري (ت: ٤٦٣هـ) أن التوحيد إنما يثبت بما سماه أدلة العقول دون الرجوع إلى الأدلة النقلية[٣].

والزمخشري (ت: ٣٥٨هـ) يقدم العقل على النقل ويحرف لأجله النصوص لتوافق عقله، وقد أخضع جميع نصوص الصفات لمنهجهم العقلي في تفسيره[٤].

والقاضي عبد الجبار يصرح بمنهجه تجاه العقل والنقل، فيعتبر ما يزعمه العقل أصلا، والنقل فرعا تابعا له، ولا يمكن أن يستدل بصحيح المنقول في معظم مسائل الاعتقاد[٥].

وإذا انتقلنا إلى الأشاعرة[٦] . . . .

---

(١) ينظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: للقاضي عبدالجبار، ص٢٥٩.

(٢) ينظر: رسالة التربيع والتدوير: للجاحظ، ص٢٥٩؛ ضمن رسائل الجاحظ.

(٣) ينظر: المعتمد في أصول الفقه، (٢/ ٦٠).

(٤) ينظر: الكشاف، (١/ ١٩١)؛ و(٢/ ٢٧٨). يوسف: ١١١.

(٥) ينظر: شرح الأصول الخمسة، ص٦٥ - ٦٦؛ و٢٢٦؛ و٢٤٢؛ و٢٦١ - ٢٦٤؛ والمغني، (٤/ ٢٢٥)؛ و(١٧/ ٩٤)؛ ومتشابه القرآن، (٢/ ٧).

(٦) ينظر: للدلالة العقل والنقل عند الأشاعرة في: مشكل الحديث: لابن فورك، ص١١ - ١٢؛ وأصول الدين: للبغدادي، ص١٢؛ وص٢٣؛ والإرشاد: للجويني، ص٣٠١ - ٣٠٢؛ والاقتصاد في الاعتقاد: للغزالي، ص٣ - ٤؛ وص١٣٣؛ وقانون التأويل، ص٢٣٥ - ٢٣٨؛ وقانون التأويل: لابن عربي، ص٦٤٦.

والماتريدية[1] نجد أنهم يسلكون نفس المنهج الذي سلكه المعتزلة حيث جعلوا العقل أصلا والنقل فرعا تابعا له، وجعلوا شبهاتهم العقلية قطعية وأدلة الكتاب والسنة ظنية في مسائل الاعتقاد ولا سيما مسائل الصفات.

ومما سبق بيانه وعرضه يتضح أن منهج المتكلمين يقوم في العلاقة بين العقل والنقل على ثلاثة أصول اتفقوا عليها، وهي:

١ - امكان التعارض بين العقل والنقل.

٢ - تقديم العقل على النقل عند التعارض.

٣ - تأويل النقل بما يوافق العقل عند التعارض إن أمكن، وإن لم يمكن التأويل لزم التفويض حتى تسلم دلالة العقل من المعارضة.

وهذه الأصول الثلاثة متلازمة، وأساسها ما ظنوه من إمكان التعارض بين العقل والنقل، لما رأوه من التباين وبين ما أصلوه باستدلالاتهم التي يدعون أنها استدلالات عقلية وبين نصوص الكتاب والسنة، فكان لا بد عند وقوع التعارض من النظر في الترجيح بين النصوص الشرعية وما انتهوا إليه من تلك الأصول فانتهوا إلى لزوم تقديم أصولهم على النصوص الشرعية، ثم إنه لا بد مع ذلك من تأويل النصوص أو تفويضها لتنتفي المعارضة بين أصولهم البدعية والنصوص الشرعية.

وسيفصل القول في هذا المبحث في الأصلين الأول والثاني، ويرجأ الحديث

---

(١) ينظر: التوحيد: للماتريدي، ص٩؛ وشرح المقاصد: للتفتازاني، (٤/ ٤٨)؛ وشرح المواقف: للجرجاني، (٨/ ٢٤)؛ والماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات: للشمس الأفغاني، (٢/ ٧ - ٢١).

في الأصل الثالث إلى مبحث اتجاه الرازي حيال نصوص الصفات، لأن موضعه هناك أنسب!.

أما الأصل الأول: وهو إمكان التعارض بين العقل والنقل، فهذا الأصل بناه المتكلمون والرازي واحد منهم على اعتقادهم بأن ما أحدثوه من الدلائل والمسائل في أصول الدين أموراً قطعية، ذلك لأنهم قسموا مسائل الاعتقاد إلى ما يكون دليله عقليا بحيث لا يمكن الاستدلال عليه بالنقل، وإلى ما يكون دليله نقليا لكن لا يقبل إلا بشرط إمكانه عقلا، وإلى ما يمكن الاستدلال عليه بالعقل والنقل معا، وفرقوا تبعا لذلك في مسائل الاعتقاد بين العقليات والسمعيات حسب تعبيرهم، وسبق وأن وضح ذلك في طرق استدلال الرازي على مسائل الاعتقاد(١).

وحاصل هذا التقسيم أن العقليات هي أصل السمعيات عندهم، وأن تلك الأصول العقلية لا يمكن الاستدلال عليها بالنقل مع أنها أصل للدين، وعلى هذا يكون أصل الدين غير وارد في النقل، ولا بلغة النبي ﷺ وإنما يتوقف اعتقاده على الاستدلال العقلي.

وعلى هذا تكون دلالة النقل خبرية محضة، ظنية، لا تتضمن الدلالة العقلية على أصول الاعتقاد.

وهذا الأصل نجده واضحاً في أبهى صورة عند الرازي حيث يقول: (إن التمسك بالدلائل اللفظية لا يفيد اليقين، والدلائل العقلية تفيد اليقين، والمظنون لا يعارض بالمقطوع.

---

(١) يراجع المبحث الأول من هذا الفصل.

وإنما قلنا: إن الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين، لأن الدلائل اللفظية مبنية على أصول كلها ظنية، والمبني على الظني ظني، وإنما قلنا: إنها مبنية على أصول ظنية، لأنها مبنية على نقل اللغات، ونقل النحو والتصريف، ورواة هذه الأشياء لا يعلم بلوغهم إلى حد التواتر، فكانت روايتهم مظنونة، وأيضًا فهي مبنية على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم التخصيص وعدم الإضمار بالزيادة والنقصان وعدم التقديم والتأخير، وكل ذلك أمور ظنية، وأيضًا فهي مبنية على عدم المعارض العقلي، فإنه بتقدير وجوده لا يمكن القول بصدقهما ولا بكذبهما معا، ولا يمكن ترجيح النقل على العقل، لأن العقل أصل للنقل والطعن في العقل يوجب الطعن في العقل والنقل معا، لكن عدم المعارض العقلي مظنون، هذا إذا لم يوجد، فكيف وقد وجدنا ههنا دلائل عقلية على خلاف هذه الظواهر، فثبت أن دلالة هذه الدلائل النقلية ظنية، وأما أن الظني لا يعارض اليقيني فلا شك فيه)[(١)].

أما الأصل الثاني: وهو قولهم بتقديم العقل على النقل عند التعارض الذي أثبتوه، فأساسه أن المعتبر عندهم في الدلالة على أصول العقائد من وجود الله، وصفاته ودلالة المعجزة على صدق النبي ﷺ هو العقل، وأنه بدلالة العقل نعلم صحة النقل.

ورتبوا على ذلك أن النقل إذا دل على خلاف ما ثبت بالعقل من تلك الأصول

---

(١) التفسير الكبير، مج١، ج٢، ص٥٧؛ وينظر: مج١١، ج٢٢، ص٦ - ٧؛ ونهاية العقول، (ج١/ ل١٣-١٤)، مخطوط، وأساس التقديس، ص١٨٢؛ وص٢٢٠-٢٢١؛ والمحصل ص٣١، و٧١؛ والمعالم في أصول الدين، ص٩؛ والمطالب العالية، (٢/ ٢٠٨)؛ والأربعين، (٢/ ٢٥٣).

لم يمكن القول بمقتضاه، لأن ذلك يؤدي إلى القدح في تلك الأصول العقلية التي يثبت بها النقل، لأنه إذا كانت تلك الأصول باطلة لزم بطلان ما قام عليها وهو السمع، فيكون إبطال ما دل عليه العقل رداً لدلالة العقل والنقل معا.

وإذا لم يكن إثبات ما دل عليه العقل والنقل، أو ردها معا عند التعارض ولا القول بدلالة النقل وإبطال دلالة العقل، لزم إثبات ما دل عليه العقل وتقديمه على دلالة النقل، وتأويل النقل أو تفويضه[١].

وفي هذا يقول الرازي: (قد ثبت أنه متى وقع التعارض بين القاطع العقلي، والظاهر السمعي، فإما أن يصدقهما وهو محال، لأنه جمع بين النقيضين، وإما أن يكذبهما وهو محال، لأنه إبطال النقيضين، وإما أن يكذب القاطع العقلي، ويرجح الظاهر السمعي، وذلك يوجب تطرق الطعن في الدلائل العقلية، ومتى كان كذلك بطل التوحيد والنبوة والقرآن، وترجيح الدليل السمعي يوجب القدح في الدليل العقلي والدليل السمعي معا، فلم يبقَ إلا أن يقطع بصحة الدلائل العقلية فتقدم، ويحمل الظاهر السمعي على التأويل)[٢]، أو التفويض.

وهذا القانون كما ذكر ابن تيمية قد جعله الرازي وأتباعه قانونا كليا فيما يستدل به من كتب الله، وكلام أنبيائه عليهم السلام، وما لا يستدل به ولهذا ردوا الاستدلال بما جاءت به الأنبياء والمرسلون في صفات الله تعالى وغير ذلك من الأمور التي أنبئوا بها، وظن هؤلاء أن العقل يعارضها[٣].

---

(١) المعرفة في الإسلام: د/ عبدالله القرني، ص١٨٣ - ١٨٤.

(٢) التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص١٤١؛ وص١٦٨؛ ومج١١، ج٢١، ص٧؛ ج٢٢، ص ٦ - ٧.

(٣) ينظر: درء التعارض: لابن تيمية، (١/ ٤ - ٥).

ويعتبر هذا القانون الذي سماه الرازي القانون الكلي منهجا لمعظم المتكلمين المعارضين لصحيح المنقول لشبهاتهم العقلية حيث توارثوه جيلا بعد جيل، فكل من أراد أن يؤول أو يرد نصا من نصوص الصفات فلا بد أن يشير إليه[1].

(١) ينظر: منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل والنقل: جابر أمير، (٢/ ٤٥٧)؛ وهذا ما فعله الآمدي، في غاية المرام، ص٢٠٠؛ والإيجي في المواقف في علم الكلام، ص٤٠؛ والتفتازاني في شرح المقاصد، (٤/ ٤٨).

المطلب الثالث
نقد العلاقة بين العقل والنقل عند الرازي

مما سبق عرضه وبيانه تبين لنا أن الرازي قد تأثر بالمعتزلة في زعمه أن العقل أصل للنقل، وأن دلالة النصوص السمعية على معانيها ظنية الدلالة، لذا فهي لا تقوى على معارضة الأدلة العقلية التي تعد في نظرهم قطعية الدلالة.

كما أنه تأثر بالمعتزلة في إيجاب تأويل النصوص الموهمة للتشبيه على حد زعمه(١).

كما أنه تأثر بمنهج المعتزلة العقلي في تقديم العقل على النقل وبالتالي تأويل النصوص أو تفويضها.

وزاد الرازي على المعتزلة في أن الأدلة النقلية لا تفيد اليقين، بل هي ظنية الدلالة، والأدلة العقلية قطعية الدلالة(٢).

ومما يجدر التنبيه إليه أن المعقولات التي اعتمد عليها المتكلمون وعارضوا بها وحي الرحمن إنما هي مأخوذة من فلاسفة اليونان(٣).

---

(١) ينظر: مدخل لدراسة علم الكلام: حسن محمود الشافعي، ص١٥٩؛ وأثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة: د/ منيف العتيبي، (١/ ٢٣٩)؛ وفخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية: محمد الزركان، ص٣٢، هامش، (٢).

(٢) ينظر: أثر الفكر الاعتزالي على عقائد الأشاعرة: د/ منيف العتيبي، (١/ ٢٦٩).

(٣) ينظر: الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٣/ ٨٥١ - ٨١٩)؛ وينظر: أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة: د/ منيف العتيبي، (١/ ٢٢٦).

وأن أول من قدم عقله على الوحي هو إبليس؛ فإنه عارض أمر ربه بالسجود لآدم عليه السلام[(١)]، وقد تقلد هذا المنهج الجهمية والمعتزلة ومن تبعهم من متأخري الأشعرية وعامة المتكلمين[(٢)].

ولقد خالفوا السلف الصالح في القول بإمكان التعارض بين العقل والنقل، وتقديم العقل على النقل، ونستطيع أن نرد على الأصل الأول وهو إمكان التعارض بين العقل والنقل بأن منهج أهل السنة في هذا الباب أنهم لا يردون أمرا يجب اعتقاده والإيمان به بما ترد به النصوص، كما أنهم لا يردون النصوص الثابتة بدعوى التعارض بين العقل والنقل، بل لا يسلمون بإمكان التعارض أصلا.

يقول الإمام ابن عبد البر[(٣)]: (ليس في الاعتقاد كله من صفات الله وأسمائه إلا ما جاء منصوصا من كتاب الله، أو صح عن رسول ﷺ، أو أجمعت عليه الأمة، وما جاء من أخبار الآحاد في ذلك كله أو نحوه يسلم له ولا يناظر فيه)[(٤)].

ويقول الإمام الزهري[(٥)]: (من الله الرسالة ومن الرسول البلاغ، . . . .

---

(١) ينظر: الصواعق المرسلة: لابن القيم، (٣/ ٩٩٨).

(٢) ينظر: درء تعارض العقل والنقل: لابن تيمية، (٧/ ٩٧).

(٣) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، الأندلسي، القرطبي، المالكي، صاحب التصانيف الفائقة منها التمهيد والاستذكار والاستيعاب والإنصاف في أسماء الله، توفي سنة ثلاث وستين وأربع مئة. ينظر ترجمته في سير أعلام النبلاء، (١٨/ ١٥٣ - ١٦٣) (٨٥)؛ وشذرات الذهب، (٣/ ٣١٤ - ٣١٦)؛ وشجرة النور: لابن فرحون، (١/ ١١٩)، (٣٣٧).

(٤) جامع بيان العلم وفضله، (٢/ ١١٧ - ١١٨).

(٥) الزهري هو محمد بن مسلم أبو بكر القرشي، الفقيه الحافظ، متفق على جلالته وإتقانه، =

وعلينا التسليم)(١).

ويقول الإمام أحمد بن حنبل: (السنة عندنا آثار رسول الله ﷺ، وليس في السنة قياس، ولا تضرب لها الأمثال، ولا تدرك بالعقول والأهواء، إنما هي الإتباع وترك الهوى)(٢).

وبهذا تنتفي شبه التعارض بين العقل والنقل من أساسها، لأنها إنما تقوم عند من يقول بها على أساس تحكيم العقل في المسائل الخبرية، بدعوى أن النص قد يرد بما يناقض العقل، وأما المسائل التي يمكن الاستدلال عليها بالعقل فلا يلتفتون للدلالة العقلية للنصوص الشرعية الدالة عليها، بل يرونها أخبارا محضة، فيقيمون استدلالاتهم على العقل المحض، ثم يحصل التناقض بين استدلالاتهم التي يظنونها قواطع عقلية وبين دلالة تلك النصوص، فيقدمون ما يسمونه الدلالة العقلية، ويتأولون تلك النصوص بما يوافق استدلالاتهم.

والأصول الاعتقادية التي ذكرها وخالف بها نصوص الكتاب والسنة ليست من دين الله، فضلا عن أن تكون هي أصول الدين، وإنما هي من البدع المحدثة.

وأن الأصول الاعتقادية لا بد أن يكون النبي ﷺ قد بينها أتم بيان، وإلا فكيف تكون من دين الله مع أن النقل لم يرد بها ولم يبلغها النبي ﷺ.

= ولد سنة إحدى وخمسين. ينظر سير أعلام النبلاء: للذهبي، (٥/ ٣٢٦ - ٣٥٠ (١٦٠)؛ وتهذيب التهذيب: لابن حجر، (٥/ ٢٨٤ - ٢٨٨ (٧٣٢٤)؛ والتقريب، (٢/ ١٣٣ (٦٣١٥)؛ وطبقات القراء: لابن الجزري، (٢/ ٢٦٢).

(١) فتح الباري: لابن حجر، (١٣/ ٥٠٤).

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة: للالكائي، (١/ ١٥٦ - ١٥٧).

وقول الرازي عن المتكلمين بأصول اعتقادية لم يرد بها النقل يتناقض مع كمال الدين المبلغ عن الرسول ﷺ، لأنها إن كانت من دين الله ولم يرد بها النقل فلا يكون الدين كاملا.

وإن كان الدين كاملا فلا بد أن يكون النقل هو الأصل في الدلالة على تلك الأصول، فلا تكون تلك المسائل العقلية التي ادعاها المتكلمون من دين الله، بل تكون من البدع المحدثة.

ومعلوم أن كمال الدين المقصود في قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ۚ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ﴾ [المائدة: ٣]؛ إنما هو الكمال المتوقف على النقل، لا على ما يجب اعتقاده مع عدم وروده في النقل كما يقول هؤلاء.

ثم إن القول بأن تلك الأصول التي ذكروها من الدين، مع أن النبي ﷺ لم يبينها لأمته قدح في النبي ﷺ بأنه لم يبلغ ما هو من دين الله.

فإن قالوا: قد بلغها ولم تنقل كان ذلك قدحا في حفظ الله لدينه، وفي نقل الصحابة رضوان الله عليهم لدين الله، وأنهم أجمعوا على عدم نقلها.

وإن قالوا بل بلغها النبي ﷺ، ونقلها الصحابة رضي الله عنهم، لكن ذلك كان مجملا وهم فصلوا ذلك، لزمهم أنهم أعلم بدين الله من سلف الأمة وهذا هو الذي التزموه.

ولهذا قالوا: إن طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أعلم وأحكم.

ولكن هؤلاء كما يقول ابن تيمية: (قد كذبوا على طريقة السلف وضلوا في تصويب طريقة الخلف، فجمعوا بين الجهل بطريقة السلف في الكذب

عليهم، وبين الجهل والضلال بتصويب طريقة الخلف)(١).

ثم يقال على فرض التسليم بأنهم إنما بينوا المجمل من دين الله فكيف يتعارض ما فعلوه وبينوه مع ما هو مجمل من الدين، إذ لا يمكن أن يكون البيان معارضا لأصله، فعلم أن ما ذكروه لا صلة له بدين الله، وأن ما كان من دين الله لا يمكن أن يحصل فيه التعارض لا مع العقل الصريح ولا بين أدلته النقلية.

ثم إنه يلزمهم إذا كانت النصوص الشرعية مناقضة لأصولهم التي هي عندهم قواطع عقلية، أن يكون النبي ﷺ والصحابة من بعدهم والأمة كلها قد اعتقدوا ما هو باطل مناقض لصريح العقل، حتى نبغت هذه الطائفة فزعمت أنه لا يجوز التسليم بظواهر النصوص الشرعية.

ويلزم من ذلك أن الله قد أوحى إلى نبيه ﷺ ما يقتضي التشبيه، وأن الرسول ﷺ قد بلغ الأمة ما يوافقها في التشبيه ولم يبن لهم ذلك، وأن الصحابة رضوان الله عليهم والأمة من بعدهم قد اعتقدوا ما تدل عليه ظواهر تلك النصوص، وأنه لم يسلم من التشبيه إلا هذه الطائفة.

وإذا علم أن كل ذلك بهت وباطل، لا يمكن أن يقع، لزم أن الحق هو الإيمان بتلك النصوص على ظواهرها، وفق ما كان عليه النبي ﷺ وصحابته من بعده، وأن ما عارضها فلا بد أن يكون باطلا(٢).

وقوله باستقلال العقل في الدلالة على أصول الاعتقاد، وأنه هو أساس قبول النصوص الشرعية إنما يقوم على اعتبار أن دلالة النقل خبرية محضة، وأن التسليم

(١) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٥/ ٩)؛ وينظر: درء تعارض العقل والنقل، (٥/ ٣٧٨ - ٣٧٩).

(٢) ينظر: المعرفة: د/ عبدالله القرني، ص١٨١ - ١٨٣.

بدلالة النصوص الشرعية إنما يستند إلى تصديق النبي ﷺ في الإخبار بها.

ومعلوم أن من النصوص ما يستند التسليم به إلى تصديق النبي ﷺ، وهذا فيما يتعلق بالحقائق الغيبية المحضة التي لا يمكن العلم بها إلا بدلالة الوحي.

لكن المطالب التي يمكن أن يدل عليها العقل لا بد أن يرد في النصوص ما يتضمن الدلالة العقلية عليها بحيث لا تكون خبرية محضة، وهذا ثابت باستقراء تلك المطالب.

وفي هذا يقول ابن تيمية: (اعلم أن عامة مسائل أصول الدين الكبار مثل الإقرار بوجود الله وبوحدانيته، وعلمه وقدرته ومشيئته وعظمته والإقرار بالثواب وبرسالة محمد ﷺ، وغير ذلك مما يعلم بالعقل، قد دل الشارع على أدلته العقلية.

وهذه الأصول التي يسميها أهل الكلام العقليات، وهي ما تعلم بالعقل فإنها تعلم بالشرع، لا أعني بمجرد إخباره فإن ذلك لا يفيد العلم إلا بعد العلم بصدق المخبر، فالعلم بها من هذا الوجه موقوف على ما يعلم بالعقل من الإقرار بالربوبية والرسالة، وإنما أعني بدلالته وهدايته.

... وما دل الشارع عليه ينتظم جميع ما يحتاج إلى علمه بالعقل، وجميع الأدلة والبراهين وأصول الدين ومسائل العقائد.

بل قد تدبرت عامة ما يذكره المتفلسفة والمتكلمين من الدلائل العقلية فوجدت دلائل الكتاب والسنة تأتي بخلاصته صافية عن الكدر، وتأتي بأشياء لم يهتدوا إليها، وتحذف ما وقع منهم من الشبهات والأباطيل مع كثرتها واضطرابها)(١).

(١) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٩/ ٢٣٠ - ٢٣٢).

ومقتضى كون العقليات هي أصول السمعيات عند هؤلاء المتكلمين هو أن دلالة النصوص الشرعية لا تقبل بمجرد ثبوت النصوص، بل لا بد مع ذلك من إمكان دلالتها عقلا.

وحاصل هذا الأصل عند المتكلمين أن العقل حاكم على النقل بإطلاق، وأن النص وإن كان ثابتا لا يمكن قبول دلالته إلا بشرط إمكانه العقلي.

وهذا يتناقض مع أصل التسليم بصدق النبي ﷺ، فإنا إذا اعتقدنا أن النبي ﷺ صادق، وجب أن نسلم بكل ما أخبر به دون تقييد ذلك بالإمكان العقلي، وإلا لزم من ذلك إمكان أن يرد في الكتاب والسنة ما هو باطل في نفسه مع تحقق ثبوته بطريق النقل، بحيث لا يمكن العلم ببطلانه إلا من جهة عدم إمكانه في العقل.

ويلزم من اشترط في التصديق بما أخبر به النبي ﷺ أن يكون ممكنا عنده وإلا لم يقبله، إلا أن يكون قد صدق أنه نبي، لأن النبي لا يخبر إلا بما هو حق، وهذا الشرط يستلزم أن النبي قد يخبر بالمحال، بحيث لا يمكن معرفة الحق من الباطل بمجرد خبر الرسول الثابت عنه، بل لا بد مع ذلك من دلالة العقل على إمكانه، وهذا منهج في غاية التناقض، إذ كيف تمكنه الشهادة بصدق من يمكن أن يخبر بما هو باطل، فإما أن يكون صادقا مطلقا فلا يكون في خبره باطل أصلا، وإما أن يمكن إخباره بالباطل فلا يكون صادقا مطلقا، وحينئذ لا يمكن أن يكون نبيا.

وفي تقرير هذا الأصل يقول ابن تيمية: (من أقر بصحة السمع وأنه علم صحته بالعقل لا يمكن أن يعارضه بالعقل ألبتة، لأن العقل عنده هو الشاهد بصحة السمع، فإذا شهد مرة أخرى لفساده كانت دلالته متناقضة، فلا يصح لا لإثبات السمع ولا لمعارضته.

فإن قيل: أنا أشهد بصحة ما لم يعارض العقل.

قيل: هذا لا يصح لوجوه:

(أحدها): أن الدليل العقلي دل على صدق الرسول وثبوت ما أخبر به مطلقا، فلا يجوز أن يكون صدقه مشروطا بعدم المعارض.

(الثاني): أنه إذا جوزت عليه أن يعارضه العقل الدال على فساده لم تثق بشيء منه، لجواز أن يكون في عقل غيرك ما يدل على فساده، فلا تكون قد علمت بعقلك صحته البتة وأنت تقول: إنك علمت صحته بالعقل.

(الثالث): أن ما يستخرجه الناس بعقولهم أمر لا غاية له، سواء كان حقا أو باطلا، ... ومن قال أنا أقر من الصفات بما لم ينفه العقل، أو أثبت من السمعيات ما لم يخالفه العقل لم يكن لقوله ضابط، فإن تصديقه بالسمع مشروط بعدم جنس لا ضابط له ولا منتهى، ...

ففي الجملة: لا يكون الرجل مؤمنا حتى يؤمن بالرسول إيمانا جازما ليس مشروطا بعدم معارض، فمتى قال: أؤمن بخبره إلا أن يظهر له معارض يرفع خبره لم يكن مؤمنا به.

فهذا أصل عظيم تجب معرفته، فإن هذا الكلام هو ذريعة الإلحاد والنفاق)[١].

وإذا أردنا أن نسلط أضواء النقد على القانون الكلي الذي اشتهر عند الأشاعرة على يد الرازي، وأصبح عندهم من القضايا المسلمة، نجد أن ابن تيمية قد نقضه وزيفه في مواضع عديدة من كتبه[٢]، بل لأهمية وخطورته أفرد له كتابه الكبير، السفر العظيم، المشهور بدرء تعارض العقل والنقل.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، (١/ ١٧٧ - ١٧٨)، بتصرف يسير.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى، (١٢/ ٢١٢ - ٢١٣)؛ و(١٦/ ٤٦٣).

كما قام بنقضه ابن القيم في كتابه الصواعق المرسلة.

وإن تتبع ما قاله الإمامان الجليلان ابن تيمية، وابن القيم في نقض هذا القانون مما يحتاج إلى رسالة مستقلة[1]؛ والمقام هنا لا يحتمل سوى الإشارة إلى الخطوط العامة بوجوه مختصرة، والتي من خلالها يتبين بطلان هذا القانون الإلحادي الذي أسس عليه الرازي عقيدته في الصفات.

كما سيتبين إن شاء الله خطورة هذا القانون، وتناقض القائلين به، وما يلزم على الأخذ به من لوازم خطيرة، وذلك يظهر بالوجوه التالية:

(الوجه الأول): إن هذا القانون الذي ذكره مبني على ثلاث مقدمات فاسدة، هي:

الأولى: ثبوت التعارض بين العقل والنقل.

الثانية: انحصار التقسيم في الأقسام الأربعة التي ذكرت فيه.

الثالثة: بطلان الأقسام الثلاثة ليتعين ثبوت الرابع.

وهذه المقدمات المفترضة، وهذا التقسيم باطل من أصله، والتقسيم الصحيح أن يقال: إذا تعارض دليلان سمعيان أو عقليان، أو سمعي وعقلي، فإما أن يكونا قطعيين، وإما أن يكونا ظنيين، وإما أن يكون أحدهما قطعيا والآخر ظنيا.

---

(١) ينظر: منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل واثر المنهجين في العقيدة: جابر أمير، (٢/ ٤٦٥ - ٤٧٧)، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة: د/عبد الرحمن المحمود، (٢/ ٨١٨)؛ وما بعدها؛ وجناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية: محمد لوح، ص٥٧؛ وما بعدها؛ ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة: عثمان حسن، (١/ ٣٧٣)، وما بعدها؛ وموقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة: سليمان الغصن، (١/ ٣٤٧)، وما بعدها.

فأما القطعيان فلا يمكن تعارضهما في الأقسام الثلاثة، لأن الدليل القطعي هو الذي يستلزم مدلوله قطعا، فلو تعارضا لزم الجمع بين النقيضين، وهذا لا يشك في امتناعه أحد من العقلاء.

وإن كان أحدهما قطعيا والآخر ظنيا تعين تقديم القطعي، سواء كان عقليا أو سمعيا.

وإن كان جميعا ظنيين صرنا إلى الترجيح، ووجب تقديم الراجح منهما، سمعيا كان أو عقليا.

فهذا هو التقسيم الصحيح، أما إثبات التعارض بين العقلي والسمعي، والجزم بتقديم العقلي مطلقا، فهذا خطأ واضح، لأنه يمكن أن يقال: يقدم العقلي تارة، والسمعي أخرى، فأيهما كان قطعيا قدم، وإن كانا جميعا قطعيين فيمتنع التعارض في نفس الأمر، وإن كانا ظنيين فالراجح هو المقدم.

ثم إن الدليل الشرعي لا يقابل بكونه عقليا، وإنما يقابل بكونه بدعيا، لأن البدعة تقابل الشرعة، كما أن الدليل الشرعي ليس هو خبر الصادق فقط، بل مع هذا هناك أدلة شرعية قد تكون سمعية وقد تكون عقلية، كأدلة توحيد الله والمعاد التي ذكرها الله تعالى في كتابه فهي أدلة شرعية، وهي أيضًا عقلية يعلم صحتها بالعقل.

وخطأ الرازي في قانونه هو ظنه أن أدلة أصول الدين نوعان: سمعيات، وعقليات، ومن ثم توهم التعارض بينهما ظنا منه أن السمعيات فقط هي الخبر المجرد(١).

---

(١) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، (١/ ١٩٨ - ٢٠٠).

(الوجه الثاني) : أن القول بأن العقل أصل النقل، وأن الطعن في الأصل وإبطاله يلزم عليه الطعن في النقل وإبطاله، يقال فيه:

إما أن يراد بكونه أصلا له أنه أصل في ثبوته في نفس الأمر.

أو أنه أصل في علمنا بصحته.

والأول لا يقوله عاقل، فإن ما هو ثابت في نفس الأمر بالسمع أو بغيره هو ثابت، سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته، أو لم نعلم ثبوته لا بالعقل ولا بغيره، إذ عدم العلم ليس علما بالعدم، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها.

وأما إذا أريد به أن العقل أصل في معرفتنا بالسمع، ودليل لنا على صحته وهذا هو المراد فيقال: ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلا للسمع ودليلا على صحته، فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر، والعلم بصحة السمع غايته أن يتوقف على ما به يعلم صدق الرسول، بل ذلك يعلم بالآيات والبراهين الدالة على صدقه.

وبهذا نعلم أنه ليس كل المعقولات أصلا للنقل، وحينئذ فإذا كان المعارض للسمع من المعقولات مما لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه لم يكن القدح فيه قدحا في أصل السمع، وليس القدح في بعض العقليات قدحا في جميعها، كما أنه ليس القدح في بعض السمعيات قدحا في جميعها، ولا يلزم من صحة بعض العقليات صحة جميعها، كما لا يلزم من صحة بعض السمعيات صحة جميعها.

فالعقليات ليست شيئا واحدا، بل فيما يسمى عقليات ما هو حق وفيها ما هو باطل(١).

---

(١) ينَظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٨٧ - ٩٠؛ ١٤٥، ١٩١)؛ و(٥/ ٣٧٧)؛ (٧/ ٤٣) =

(الوجه الثالث): أن يقال لو قدر تعارض الشرع والعقل لوجب تقديم الشرع، لأن العقل قد صدق الشرع، ومن ضرورة تصديقه له قبول خبره، والشرع لم صدق العقل في كل ما أخبر به، ولا العلم بصدق الشرع موقوف على كل ما يخبر به العقل، ومعلوم أن هذا المسلك إذا سلك أصح من مسلكهم كما قيل: يكفيك من العقل أن يعرفك صدق الرسول ومعاني كلامه، ثم يخلي بينك وبينه.

ولأن العقل دل على أن الرسول يجب تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر، ولأن العقل يدل على صدق قضايا نفسه دلالة عامة، ولأن العقل يغلط كما يغلط الحس، وأكثر من غلطه بكثير.

وقد ضرب للعقل مع الشرع مثل، وهو: أن العامي إذا علم عين المفتي ودل غيره عليه، وبين له أنه عالم مفت، ثم اختلف العامي الدال والمفتي وجب على المستفتي أن يقدم قول المفتي، فإذا قال له العامي: أنا الأصل في علمك بأنه مفت، فإذا قدمت قوله على قولي عند التعارض قدحت في الأصل الذي به علمت أنه مفت، قال له المستفتي: أنت لما شهدت بأنه مفت، ودللت على ذلك شهدت بوجوب تقليده دون تقليدك، كما شهد به دليلك، وموافقتي لك في هذا العلم المعين لا يستلزم أني أوافقك في العلم بأعيان المسائل، وخطؤك فيما خالفت فيه المفتي الذي هو أعلم منك لا يستلزم خطأك في علمك بأنه مفت، والعقل يعلم أن الرسول ﷺ معصوم في خبره عن الله تعالى لا يجوز عليه الخطأ، فتقديمه قول المعصوم على ما يخالفه من استدلاله

= والنبوات، ص٦٧ - ٦٨؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم، (٣/ ٧٩٩ - ٨٠١)؛ (١٠٧٦ - ١٠٨٠).

العقلي أولى من تقديم العامي قول المفتي على قوله الذي يخالفه[١].

(الوجه الرابع): أن يقال: تقديم المعقول على الأدلة الشرعية ممتنع متناقض، وأما تقديم الأدلة الشرعية فهو ممكن مؤتلف، فوجب الثاني دون الأول، وذلك لأن كون الشيء معلوما بالعقل أو غير معلوم بالعقل ليس هو صفة لازمة لشيء من الأشياء، بل هو من الأمور النسبية الإضافية، فإن زيدا قد يعلم بعقله ما لا يعلمه بكر بعقله، وقد يعلم الإنسان في حال بعقله ما يجهله في وقت آخر.

والمسائل التي يقال إنه قد تعارض فيها العقل والشرع جميعها مما اضطرب فيه العقلاء، ولم يتفقوا فيها على أن موجب العقل كذا، بل كل من العقلاء يقول: إن العقل أثبت أو أوجب أو سوغ ما يقول الآخر إن العقل نفاه أو حاله أو منع منه، بل قد آل الأمر بينهم إلى التنازع فيما يقولون إنه من العلوم الضرورية، فيقول: هذا نحن نعلم بالضرورة العقلية ما يقول الآخر إنه غير معلوم بالضرورة العقلية، فمثلا: يقول أكثر العقلاء: نحن نعلم بالضرورة العقلية امتناع رؤية مرئي من غير معاينة ومقابلة، ويقول طائفة من العقلاء إن ذلك ممكن...

فلو قيل بتقديم العقل على الشرع وليست العقول شيئا واحدا بينا بنفسه، ولا عليه دليل معلوم للناس، بل فيها هذا الاختلاف والاضطراب بنفسه، لوجب أن يحال الناس على شيء لا سبيل إلى ثبوته ومعرفته ولا اتفاق الناس عليه، وأما الشرع فهو في نفسه قول الصادق، وهذه صفة لازمة له لا تختلف باختلاف أحوال الناس، والعلم بذلك ممكن، ورد الناس إليه ممكن، وقد

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، (١/ ١٣٨ - ١٣٩)؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم، (٣/ ٨٠٧ - ٨٠٩).

جاء التنزيل برد الناس عند التنازع إلى الكتاب والسنة لا إلى آراء الرجال ومقاييسهم، كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾ [النساء: ٥٩][(١)].

يقول ابن تيمية: (ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع ألبتة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط.

وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع.

وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات، ومسائل القدر، والنبوات، والمعاد، وغير ذلك، ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذي يقال إنه يخالفه إما حديث موضوع، أو دلالة ضعيفة، فلا يصلح أن يكون دليلا لو تجرد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المعقول.

ونحن نعلم أن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول بل بمحارات العقول، فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته)[(٢)].

وفي الحقيقة فإن هؤلاء المعارضين للشرع بحجة أنه خالف المعقول قد

---

(١) ينظر: الرد على الجهمية: للدارمي، ص٣٠٨ - ٣٠٩؛ ضمن عقائد السلف؛ ودرء تعارض العقل والنقل (١/ ١٤٤ - ١٤٦، و١٥٦ - ١٥٩، ١٩٢ - ١٩٤)؛ و(٥/ ٢٤٣)؛ والاستقامة (١/ ٥٠)؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم، (٣/ ٨٢٣ - ٨٢٦).

(٢) درء تعارض العقل والنقل، (١/ ١٤٧).

تناقضوا في عقلياتهم، وقد اعترف بعضهم بأن عقلياتهم فاسدة[١].

ومن ذلك قولهم بأن الله تعالى ليس في جهة من الجهات الست، وقول شرذمة إن الله تعالى لا داخل العالم ولا خارجه، ومن ذلك تناقض الأشاعرة القائلين بالرؤية مع نفي العلو، وقولهم بأن موسى عليه السلام سمع كلام الله بغير حرف ولا صوت.

وغير ذلك من المسائل التي يظهر بها مخالفة الرازي والمتكلمين لصريح المعقول.

فهم من جهة ردوا شرع الله بحجة مخالفته لصريح المعقول بزعمهم، ومن جهة أخرى قرروا مسائل يعلم كل عاقل مخالفتها لبدهيات العقول.

(الوجه الخامس): أن يعارض دليلهم بنظير ما قالوه، فيقال: إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل؛ لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين، ورفعهما رفع للنقيضين، وتقديم العقل ممتنع، لأن العقل قد دل على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به الرسول ﷺ، فلو أبطلنا النقل لكنا قد أبطلنا دلالة العقل، وإذا أبطلنا دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضا للنقل؛ لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شيء من الأشياء، فصار تقديم العقل على النقل قدحا في العقل بانتفاء لوازمه ومدلوله، وإذا كان تقديمه على النقل يستلزم القدح فيه، والقدح فيه يمنع دلالته، والقدح في دلالته يقدح في معارضته، كان تقديمه عند المعارضة مبطلا للمعارضة، ومعارضة العقل لما دل العقل على أنه حق دليل على تناقض دلالته، وذلك يوجب فسادها.

---

(١) ينظر: بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (٢/ ١٤٩؛ ٢١٩).

فالعقل إذا صدق السمع في كل ما يخبر به، ثم قال إنه أخبر بخلاف الحق، كان هو قد شهد للسمع بأنه يجب قبوله، وشهد له بأنه لا يجب قبوله، فيكون هذا قدحا في شهادته وتزكيته مطلقا، وبالتالي فلا يصح أن يكون معارضا للسمع بحال.

فإن قيل: إن هذا يوجب القدح في شهادة العقل الذي شهد بصدق الرسول.

قيل: إنما ذكر سابقا إنما هو على افتراض وجود التعارض، وهذا إنما قيل تنزلا مع الخصم، وإلا فالحق أنه لا يمكن أن يتعارض السمع والعقل القطعيان.

وأيضا فإن الأدلة العقلية التي تعارض السمع غير الأدلة العقلية التي يعلم بها أن الرسول صادق، وإن كان جنس المعقول يشملها، وإذا أبطل ما عارض السمع فإنما أبطل نوعاً مما يسمى معقولا، ولم يبطل كل معقول(١).

يقول الإمام الدارمي: (فحين رأينا أن المعقول اختلف منا ومنكم، ومن جميع أهل الأهواء، ولم نقف له على حد بين في كل شيء رأينا أرشد الوجوه وأهداها أن نرد المعقولات كلها إلى أمر رسول الله ﷺ، وإلى المعقول عند أصحابه، المستفيض بين أظهرهم؛ لأن الوحي كان ينزل بين أظهرهم، فكانوا أعلم بتأويله منا ومنكم... فالمعقول عندنا ما وافق هديهم، والمجهول ما خالفهم، ولا سبيل إلى معرفة هديهم وطريقتهم إلا هذه الآثار)(٢).

(الوجه السادس): أن القول بأن مخالفة النقل للعقل دليل على الطعن في النقل، إما في الإسناد أو في المتن، فمخالفة النقل للعقل دليل على فساد في النقل إما في أصل ثبوته بأن يكون الناقل كاذبا أو مخطئا، أو تكون دلالة اللفظ على مراد

---

(١) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، (١/ ١٧٠ - ١٧٣)؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم، (٣/ ٨٥٣ - ٨٥٥)؛ وإيثار الحق على الخلق: لابن الوزير، ص١٢٣.

(٢) الرد على الجهمية: للدارمي، ص٣٠٩، ضمن عقائد السلف.

المتكلم غير معلومة أن هذا الزعم باطل، وذلك بأن يقال: يستدل بمخالفة العقل للسمع على أن دلالة العقل المخالفة له باطلة؛ لبطلان مقدماتها، والاشتباه والاختلاف والاضطراب ما يوجب أن يكون تطرق الفساد إليها أعظم من تطرقه إلى مقدمات الأدلة السمعية.

وأيضا فإن العقل لا يكون دليلا مستقلا في تفاصيل الأمور الإلهية واليوم الآخر، فلا يقبل منه ما يدل عليه إن لم يصدقه الشرع ويوافقه، فإن الشرع قول المعصوم الذي لا يخطئ ولا يكذب، وأما آراء الرجال فكثيرة التهافت والتناقض، فلو قال شخص أنا لا أثق برأيي وعقلي في هذه المطالب العالية الإلهية، ولا بخبر هؤلاء المختلفين المتناقضين، بل بخبر الرسل المعصومين فأنا لا أقبل قول هؤلاء إن لم يزك قولهم ذلك المعصوم: خبر الصادق المصدوق، كان هذا الكلام أولى بالصواب وأليق بأولي الألباب من معارضة أخبار الرسول بما يعرض من الآراء والمعقولات التي هي في الغالب جهليات وضلالات، وهذا يقال من باب التنزل مع الخصم، وإلا فالعلم ببطلان ما عارض الشرع مما لا يشك فيه مسلم معظم لشرع الله[1].

(الوجه السابع): أن تقديم العقل على الشرع يلزم عليه أمور منها:

١ - الزندقة والإلحاد في آيات الله، وأسمائه، فمن طرده أداه إلى الكفر والنفاق والإلحاد، ومن لم يطرده تناقض وفارق المعقول الصريح، وظهر ما في قوله من التناقض والفساد[2].

---

(١) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، (١/ ١٧٤ - ١٧٥، و١٨٦ - ١٨٩).

(٢) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، (٥/ ٣٢٢)؛ (٦/ ٣٩؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم، (٤/ ١٣٥٣).

٢ - القدح في الكتاب والسنة لأنها غاية ما انتهى إليه هؤلاء هو التأويل، أو التفويض[(١)].

٣ - ومن لوازمه ألا يكون فيما أخبر به الرسول ﷺ عن الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر: لا علم ولا هدى، بل إنه قد يمرض ولا يشفي، ويضل ولا يهدي، ويضر ولا ينفع، ويفسد ولا يصلح[(٢)].

٤ - يلزم من تقديم العقل على النقل فساد العالم وخرابه لأنه تقديم رأي وهوى على وحي[(٣)].

٥ - أن تقديم العقل على الشرع يلزم عليه بطلان العقل والشرع جميعا كما سبق إيضاحه.

وبهذا يتبين لنا أن مبدأ الانحراف من تقديم الرأي على النص، وأن المعقولات التي يدعيها الناس ليس لها ضابط، بل عقل الشخص الواحد يعتريه من الشكوك والشبهات والأهواء ما يحرفه عن صوابه، فيظن ما ليس بمعقول معقولا، ويظن المعقول مجهولا.

فكل ما عارض الشرع من العقليات فهو خيال وأوهام[(٤)].

ولو ساغ تقديم العقل على النقل لأمكن كل أحد أن لا يؤمن بالشرع، وهذا في

---

(١) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، (١/ ٢٠١ - ٢٠٨).

(٢) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، (٥/ ٣٢٢)؛ و(٦/ ٣٩)؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم، (٤/ ١٣٥٣).

(٣) ينظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين: لابن القيم، (١/ ٦٨).

(٤) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، (١/ ٥٢، ١٨٣)؛ و(٥/ ٧)؛ و(٧/ ٣٧)؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم، (٣/ ١٠٤٦ - ١٠٥٢).

الحقيقة فعل الشياطين والكفار، ولهذا تجد المعارضين للشرع بعقولهم يكرهون تلك النصوص التي تخالف آراءهم وأهواءهم ويردونها، ولهذا كان من دفع خبر الله أو نسخه برأيه ملحدا كافرا(١).

فتقديم العقل على النقل منهج ورثة أهل الكلام عن سلفهم من الشياطين والفلاسفة والمشركين، وإلا فصحابة رسول ﷺ لم يعارضوا الشرع بعقولهم، ولم يكن فيهم من يقول بتقديم العقل على النص عند التعارض(٢)، بل إذا حصل عندهم تعارض اتهموا أفهامهم وسألوا حتى يزول عنهم ما ظنوه معارضا لعقولهم، أو لما علموه من شرع ربهم.

وهذا هو الواجب على كل مسلم، كما قال ابن السمعاني(٣): (وإنما علينا أن نقبل ما عقلناه إيمانا وتصديقا، وما لم نعقله قبلناه تسليما واستسلاما)(٤).

والواجب على المؤمن أن يعتقد أن جميع ما أخبر به الرسول ﷺ عن الله صدق

---

(١) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، (٥/ ٢٠٨ - ٢١٨)؛ (١/ ٣٧٣)؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم، (٣/ ١٠٤٦، ١٠٥٢).

(٢) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، (٥/ ٢٢٩)؛ مجموع الفتاوى، (٥/ ٢٨ - ٢٩)؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم، (٣/ ١٠٥٢ - ١٠٦٠).

(٣) ابن السمعاني هو: أبو المظفر منصور بن محمد، مفتي خرسان، الإمام العلامة، المفسر، الفقيه، صنف كتبا عديدة، منها التفسير، والانتصار بالأثر في الرد على المخالفين، والمنهاج لأهل السنة، وكتاب القدر، توفي سنة تسع وثمانين وأربع مئة.
ينظر: طبقات المفسرين: للداوودي، (٢/ ٣٣٩ - ٣٤٠)؛ وسير أعلام النبلاء: للذهبي، (١٩/ ١١٤ - ١١٩، (٦٢).

(٤) ينظر: الحجة في بيان المحجة: للأصفهاني، (١/ ٣٤٨)؛ وصون المنطق: للسيوطي، ص١٨٢ - ١٨٣.

وحق، لا يجوز أن يكون في ذلك شيء مناقض لدليل قطعي لا عقلي ولا سمعي، وأن كل ما ظن أنه عارضه من ذلك فإنما هو حجج داحضة، وشبه فاسدة، وإما ألا يكون معارضا ولا مخالفا.

ولهذا كان من المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أنه يجب على الخلق الإيمان بالرسول إيمانا مطلقا جازما عاما، بتصديقه في كل ما أخبر به، وطاعته في كل ما أوجب وأمر، وأن كل ما عارض ذلك فهو باطل.

وبهذا يتبين أنه لا يمكن أن يكون تصديق الرسول فيما أخبر به معلقا بشرط، ولا موقوفا على انتفاء مانع.

فلو قال الرجل: أنا أؤمن به إن أذن لي أبي، أو شيخي، أو إلا أن ينهاني أبي، أو شيخي، لم يكن مؤمنا بالاتفاق، وكذلك من قال: أؤمن بما ظهر لي صدقه، أو بما أدركته بعقلي، وأرد ما خالف عقلي، مع تصديقي بأن الرسول صادق فيما أخبر به، كان هذا القائل متناقضا، فاسد العقل، ملحدا في الشرع، وهو داخل فيمن قيل فيه: ﴿وَإِذَا جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ قَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَآ أُوتِىَ رُسُلُ ٱللَّهِ ۘ ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤]؛ وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَرِحُوا۟ بِمَا عِندَهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ﴿٨٣﴾﴾ [غافر: ٨٣].

ومن عارض ما جاءت به الرسل برأيه فله نصيب من قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُّرْتَابٌ﴾ [غافر: ٣٤]؛ وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَٰنٍ أَتَىٰهُمْ ۖ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ۚ كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ ﴿٣٥﴾﴾ [غافر: ٣٥])[1].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: لابن القيم، (١/ ١٧٢، ١٨٨ - ١٩٠)؛ بتصرف يسير.

كما بنى الرازي على الأصل الثاني القول بظنية الدلائل النقلية على أنها لفظية، فهي لا تفيد اليقين، وهي تفيد اليقين بقيد عدم المعارض العقلي.

وما ذكره الرازي من القول بظنية الدلالة النقلية، وأنها لا تفيد اليقين لذاتها يتضمن أن الله تعالى قد أنزل على رسوله ﷺ ما لا يمكن التحقق من مراد الله به، وأن الرسول ﷺ قد بلغ الأمة ألفاظا لم يبين لهم معانيها، وأن الصحابة رضي الله عنهم لم يكونوا يعلمون المراد بنصوص الكتاب والسنة، وإنما نقلوا إلينا ألفاظا محتملة لمعانٍ متباينة، وكل هذا مما يعلم بطلانه بالضرورة، ويكفي في رده مجرد تصوره على حقيقته، ولا يجادل فيه إلا جاحد للضروريات.

فالقرآن الكريم كتاب مبين، ولا يمكن أن يكون ظني الدلالة، ولهذا وصف الله القرآن في فواتح كثير من السور بأنه مبين، كما قال تعالى: ﴿الٓر تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ۝١ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ١ - ٢]؛ وقال تعالى: ﴿الٓر تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ وَقُرْءَانٍ مُّبِينٍ ۝١﴾ [الحجر: ١]؛ وقال تعالى: ﴿طسٓ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْقُرْءَانِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [النمل: ١]؛ وقال تعالى: ﴿حمٓ ۝١ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ۝٢﴾ [الدخان: ١ - ٢] ونحو ذلك من الآيات.

كما وصف الله آيات القرآن بأنها بينات قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ ۖ وَمَا يَكْفُرُ بِهَآ إِلَّا ٱلْفَٰسِقُونَ ۝٩٩﴾ [البقرة: ٩٩]؛ وقال تعالى: ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ۚ وَمَا يَجْحَدُ بِـَٔايَٰتِنَآ إِلَّا ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٩]، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٍ ۙ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ ۚ قُلْ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآئِ نَفْسِىٓ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ۖ إِنِّىٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّى عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [يونس: ١٥] والآيات في هذا المعنى كثيرة.

وإذا كان في القرآن ما يحتاج إلى بيان فإن الرسول ﷺ لا بد أن بينه كما قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤] والآيات في هذا المعنى كثيرة.

وبيان الرسول ﷺ للقرآن ليس بمجرد تبليغه كما أنزل، وإنما ببيان معانيه، بحيث لا يكون في القرآن ما يحتاج إلى بيان إلا قد بينه ﷺ، فمن ادعى أن القرآن ظني الدلالة فقد عارض ما أخبر به عن كتابه أنه مبين، وعن رسوله ﷺ أنه مبين للقرآن، وعارض الحكمة من إنزال القرآن وإرسال الرسل صلوات الله وسلامه عليهم إذا كان كل ما يبلغنا من ذلك ظني الدلالة، ومن زعم هذا الزعم فقد سد على نفسه باب الفهم للكتاب والسنة والهداية بهما.

وقد كان الصحابة رضوان الله عليهم يفهمون المراد بنصوص الكتاب والسنة، ولم تفت على جميعهم من ذلك شيء، وإن كان قد يفوت أحدهم ما يكون عند غيره[(١)].

وبهذه الوجوه تبين لنا بطلان قول الرازي في العلاقة بين العقل والنقل.

---

(١) ينظر: المعرفة في الإسلام: د/ عبدالله القرني، ص١٩٧ - ١٩٩.

المبحث السادس
المحكم والمتشابه

ويشتمل على تمهيد وثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى المحكم والمتشابه في اللغة والقرآن واصطلاح العلماء.

المطلب الثاني: موقف المتكلمين والرازي من محكم النصوص ومتشابهها.

المطلب الثالث: نقد موقف الرازي من المحكم والمتشابه على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.

المطلب الأول
معنى المحكم والمتشابه في اللغة والقرآن واصطلاح العلماء

أولًا: المحكم والمتشابه في اللغة:

المحكم في اللغة: المُحْكَم: مأخوذ من حَكَم، وله معنيان:

الأول: المنع. **الثاني**: الإتقان.

وهما متداخلان ويعضد كل منهما الآخر.

فحكم أي: منع منعا لإصلاح، ومنه سميت اللجام حَكَمة الدابة، لأنها تمنعها عن ركوب رأسها، وسمي الحاكم حاكما لمنعه الظالم من الظلم، ويقال: حكمت الرجل وحكمته وأحكمته إذا منعته وأخذت على يديه، ومنه قول جرير(١):

أَبَنِي حَنِيفَةَ أَحْكِمُوا سُفَهَاءَكُمْ ... إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمُ أَنْ أَغْضَبَا(٢)

أي: امنعوهم من السفه.

والحكمة: سميت حكمة لمنعها النفس عن هواها.

---

(١) جرير بن عطية التميمي البصري، أبو حَزْرَة، شاعر زمانه، توفي سنة عشر ومئة بعد الفرزدق بشهر. ينظر: طبقات الشعراء: لابن سلام، (١/ ٢٩٩)؛ والشعر والشعراء: لابن قتيبة، ص٣٨١؛ وسير أعلام النبلاء: للذهبي، (٤/ ٥٩٠ - ٥٩١، (٢٢٧).

(٢) البيت في ديوان جرير، (١/ ٤٦٦).

وبهذا يتبن لنا أن معنى الإحكام هو المنع والكف، وهذا بالنسبة للمعنى الأول.

أما المعنى الثاني للإحكام وهو الإتقان والإحسان، فأحكم الأمر: أي أتقنه، والحكيم المتقن للأمور، وهو الذي يُحْكِم الأشياء ويتقنها، ويقال: لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها: حكيم(١).

وإلى تداخل هذين المعنيين (المنع والإحكام) في كلمة الإحكام أشار ابن تيمية رحمه الله تعالى بقوله: (الإحكام هو الفصل والتمييز، والفرق والتحديد الذي به يتحقق الشيء، ويحصل إتقانه، ولهذا دخل فيه معنى المنع كما دخل في الحد فالمنع جزء معناه لا جميع معناه)(٢).

ومما سبق بيانه يتضح أن معنى المحكم في اللغة هو المتقن الذي يتميز عن غيره ويشتمل على تفصيل ووضوح، يمنع من تطرق الخلل إليه.

المتشابه في اللغة: أصل المتشابه: من الشِّبه والشَّبه، وهو أن يشبه أحد الأمرين الآخر حتى يلتبسا، والشبهة الالتباس، والمتشابهات من الأمور المشكلات(٣).

---

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، (٢/ ٩١)؛ والزاهر في غريب ألفاظ الشافعي: لأبي منصور الأزهري، ص (٤١٩)؛ والمفردات في غريب القرآن: للأصفهاني، ص١٢٦ - ١٢٨؛ والصحاح: للجوهري، (٥/ ١٩٠١)؛ ولسان العرب: لابن منظور، (١٢/ ١٤٠ - ١٤٣).

(٢) مجموع الفتاوى، (١٣/ ٢٧٤)؛ وينظر: التدمرية، ص١٠٢ - ١٠٣.

(٣) ينظر: المفردات: للأصفهاني، ص٢٥٤ - ٢٥٥؛ والصحاح: للجوهري، (٦/ ٢٢٣٦)؛ ولسان العرب: لابن منظور، (١٣/ ٥٠٣).

يقول ابن قتيبة رَحِمَهُ ٱللَّهُ[(١)]: (وأصل التشابه أن يشبه اللفظ اللفظ في الظاهر، والمعنيان مختلفان، قال الله ﷻ في وصف ثمر الجنة: ﴿وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا﴾ [البقرة: ٢٥]، أي: متفق المناظر مختلف الطعوم، وقال: ﴿تَشَٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [البقرة: ١١٨]؛ أي: يشبه بعضها بعضا في الكفر والقسوة.

ثم يقال لكل ما غمض ودق متشابه، وإن لم تقع الحيرة فيه من جهة الشبه بغيره)[(٢)].

ثانيًا: المحكم والمتشابه في القرآن:

وصف الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ القرآن كله بأنه محكم، ووصفه كله بأنه متشابه، كما وصف بعضه بأنه محكم وبعضه متشابه.

قال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: ١]؛ وقال: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْحَكِيمِ﴾ [يونس: ١]، ومعنى كونه محكما أي: (أحكم الله آياته من الدخل، والخلل، والباطل، ثم فصلها بالأمر والنهي، ذلك أن إحكام الشيء إصلاحه وإتقانه، وإحكام آيات القرآن إحكامها من خلل يكون فيها أو باطل يقدر ذو زيغ أن يطعن فيها من قبله)[(٣)].

محكم في (اطراده في البلاغة، وانتظامه في سلك الفصاحة، واستواء أجزاء

---

(١) ابن قتيبة هو أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، ولد عام ثلاث عشرة ومئة، له مصنفات عدة منها تأويل مشكل القرآن، وتأويل مختلف الحديث، وغريب القرآن وغريب الحديث، ينظر: سير أعلام النبلاء، ١٣/ ٢٩٦ - ٣٠٢ (١٣٨)؛ وشذرات الذهب: لابن العماد، (٢/ ١٦٩ - ١٧٠).

(٢) تأويل مشكل القرآن، ص١٠١ - ١٠٢.

(٣) جامع البيان: لابن جرير، (١٢/ ٣١٠).

كلماته في أداء المعنى من غير حشو يستغني عنه، أو نقصان يخل به، واختصار القول الطويل الدال على المعنى الكثير)(١).

فالقرآن كله محكم، أي: أن ألفاظه ومعانيه متقنة، وأن المعاني المرادة بألفاظه ظاهرة بينة لا خلل فيها ولا اختلاف، ولا يتطرق إليه النقص بأي وجه من الوجوه(٢)، ولا شك في ذلك فهو كلام الله تعالى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهذا هو معنى الإحكام العام في القرآن الكريم.

وقال تعالى في وصف القرآن بأنه متشابه: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِى بِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ ﴿٢٣﴾﴾ [الزمر: ٢٣].

ومعنى كونه متشابها: أي: أن آيات الكتاب العزيز تشبه بعضها بعضا في الإحكام أي في الإتقان، والحسن والبلاغة، والكمال، والصحة، والفصاحة ويصدق بعضها بعضا(٣).

يقول ابن تيمية: (فالتشابه هنا هو تماثل الكلام وتناسبه، بحيث يصدق بعضه بعضا، فإذا أمر بأمر لم يأمر بنقيضه في موضع آخر، بل يأمر به أو بنظيره

---

(١) قانون التأويل: لابن عربي، ص٦٦٤.

(٢) ينظر: التدمرية: لابن تيمية، ص١٠٢ - ١٠٣؛ والبرهان في علوم القرآن: للزركشي، (٢/ ٦٨)؛ والإتقان في علوم القرآن: للسيوطي، (٢/ ٢)؛ وأقاويل الثقات: لمرعي بن يوسف الكرمي، ص٤٨ - ٤٩؛ وفتح القدير: للشوكاني، (١/ ٣١٧).

(٣) ينظر: تفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (٧/ ٩٣-٩٤)؛ والإتقان في علوم القرآن: للسيوطي، (٢/ ٢)؛ وأقاويل الثقات: لمرعي بن يوسف الكرمي، ص٤٩؛ وفتح القدير: للشوكاني، (١/ ٣١٧).

أو بملزوماته، وإذا نهى عن شيء لم يأمر به في موضع آخر، بل ينهى عنه أو عن نظيره أو عن ملزوماته، وإذا لم يكن هناك نسخ، وكذلك إذا أخبر بثبوت شيء لم يخبر بنقيض ذلك...

وهذا التشابه يكون في المعاني وإن اختلفت الألفاظ.

فهذا التشابه العام لا ينافي الإحكام العام، بل هو مصدق له، فإن الكلام المحكم المتقن يصدق بعضه بعضا، لا يناقض بعضه بعضا)(١).

وقال تعالى في كون القرآن بعضه محكماً وبعضه متشابهاً: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧].

ففي هذه الآية الكريمة وصف الله تعالى بعض الآيات بأنها محكمات، وبعضها بأنها متشابهات، مع أن هذه الآيات كلها تدخل في الوصف العام للقرآن كله بالإحكام والتشابه الذي يعمه فعُلِمَ من ذلك أن هذه الآيات تختص بإحكام وتشابه آخر غير الإحكام والتشابه العام.

يقول ابن تيمية: (فعلم أن الآيات التي قيل فيها ﴿وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ﴾ هي أيضًا محكمات مبينات، وهي بيان وهدى وبصائر لكن اختصت بتشابه لم يكن في المحكمات، وكذلك اختصت المحكمات بإحكام آخر غير الإحكام المشترك)(٢).

ومن هذا يتضح لنا أن آية آل عمران تشير إلى إحكام وتشابه خاصين زائدين على الإحكام والتشابه اللذين يعمان القرآن الكريم.

---

(١) مجموع الفتاوى، (٣/ ٦١ - ٦٢)؛ وينظر: بيان تلبيس الجهمية، (١٥/ ٣٦٣ - ٣٦٤)؛ ومناهل العرفان في علوم القرآن: للزرقاني، (٢/ ٢٧١).

(٢) بيان تلبيس الجهمية، (١٥/ ٣٦٣ - ٣٦٤).

والتشابه الخاص المقصود به أن الأمر يشتبه على الإنسان لمشابهته لأمر آخر من بعض الوجوه فيتحير فيه هل هو نفسه أم لا؟

والإحكام الخاص هو الذي يبين الحق في هذ الأمر فيفصل بينه وبين غيره فلا يختلط به بل يصبح واضحا بينا بعد أن كان مشتبها عليه، فالإحكام الخاص إذاً ليس كالإحكام العام الذي لا يتنافى مع التشابه العام بل الإحكام الخاص هو ضد التشابه الخاص.

يقول ابن تيمية: (أما الإحكام الخاص فإنه ضد التشابه الخاص، فالتشابه الخاص: هو مشابهة الشيء لغيره من وجه مع مخالفته له من وجه آخر بحيث يشتبه على بعض الناس أنه هو أو هو مثله، وليس كذلك، والإحكام هو الفصل بينهما بحيث لا يشتبه أحدهما بالآخر وهذا التشابه إنما يكون لقدر مشترك بين الشيئين مع وجود الفاصل بينهما.

ثم من الناس من لا يهتدي للفصل بينهما فيكون مشتبها عليه، ومنهم من يهتدي إلى ذلك، فالتشابه الذي لا يتميز قد يكون من الأمور النسبية الإضافية، بحيث لا يشتبه على بعض الناس دون بعض، ومثل هذا يعرف منه أهل العلم ما يزيل عنهم هذا الاشتباه)[١].

وهذا الإحكام الخاص والتشابه الخاص هو الذي وقع الخلاف في تعيين المراد به على أقوال كثيرة، وإن كان بعضها قريبا من بعض، وداخلا في بعض، وعامتها يرجع إلى اختلاف التنوع لا اختلاف التضاد، أي: أن بعضهم قد يذكر نوعا من المتشابه، ويذكر الآخر نوعا ثان، وليس بين القولين

(١) التدمرية، ص١٠٥.

تضاد في نفس الأمر[١].

وهذا الاختلاف بين علماء السلف رحمهم الله في تحديد المراد من المحكم والمتشابه في آية آل عمران لم يجعلهم يأتون فيه بآراء تتصادم مع أصول الدين والعقيدة بل كانت آراؤهم متقاربة يمكن التوفيق بينها.

كما أنهم رحمهم الله لم يتخذوا من هذه الآية موضوعا للتنازع والجدال في الدين، وما ذاك إلا لقوة إيمانهم وقرب عهدهم من مشكاة النبوة، بخلاف من أتى بعدهم من الخلف الذين اتخذوا من هذه الآية الكريمة أساسا ومنطلقا لآرائهم وبدعهم في الدين حيث فسروا المحكم والمتشابه فيها بتفسيرات باطلة لتؤيد مذاهبهم وآراءهم فأصبحت كل فرقة تدعي أن الآيات التي توافق مذهبها محكمة مبينة، والآراء التي تخالف مذهبها متشابهة يجب تأويلها، وصرفها عن ظاهرها وردها إلى المحكم الذي هو ما ذهبت إليه من الضلال والباطل.

ومن هنا نشأ التأويل الباطل للآيات الكريمة لتتوافق مع عقائد ومذاهب الفرق الضالة، ومن هنا ظهرت الجرأة على قدسية الآيات الكريمة، وعدم احترام صرفها وذلك بتأويلها إلى معان باطلة لا تتفق وعقيدة الإسلام.

ولما كان الاختلاف في فهم المحكم والمتشابه هو الأساس الذي قام عليه التأويل عند الفرق المختلفة، فإن البحث يتطلب منا معرفة آراء علماء السلف رضوان الله عليهم في المحكم والمتشابه في هذه الآية الكريمة، يتبين لنا الراجح من هذه الآراء، وذلك حتى يتسنى الحكم من خلال ذلك على موقف الرازي من المحكم والمتشابه ومدى موافقته أو مخالفته لمذهب السلف.

---

(١) ينظر: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة: د/ سليمان الغصن، (١/ ٣٧١).

وفيما يلي بيان لأهم آراء علماء السلف في المحكم والمتشابه، والتي يمكن إرجاع عامتها إلى أربعة أقوال هي:

القول الأول:

أن المحكم ما استقل بنفسه وظهر معناه، ولم يحتج إلى بيان، والمتشابه ما احتاج إلى بيان، ويدخل في هذا قول من عرّف المحكم بأنه ما لم يحتمل من التأويل غير وجه واحد، والمتشابه ما احتمل من التأويل أوجها، كما يدخل فيه قول من فسر المتشابه بالمجمل الذي لا يظهر معناه بعلم ولا ظن، سواء كان بسبب الاشتراك في معناه، أو لقرابته.

والمحكم ما عدا المتشابه، وغالبه النص الجلي والظاهر الذي لم يعارض، والمفهوم الصحيح الذي لم يعارض، والخاص والمقيد، وإن عارضهما العام والمطلق(١).

---

(١) وهذا هو قول محمد بن جعفر بن الزبير، ومجاهد، وابن اسحاق، وهو ظاهر كلام الإمام أحمد، والشافعي، وابن الأنباري، والنحاس، والجويني، وابن عطية، وغيرهم. ينظر: جامع البيان: لابن جرير، (٥/ ١٩٧)؛ والعدة: للقاضي أبي يعلى، (٢/ ٦٨٤ - ٦٨٥)؛ والكشاف: للزمخشري، (١/ ٤١٢)؛ والبرهان: للجويني، (١/ ٤٢٤)؛ والمستصفى: للغزالي، (١/ ١٠٦)؛ ومعالم التنزيل: للبغوي، (١/ ٢٧٩)؛ والمحرر الوجيز: لابن عطية، (٣/ ١٦ - ١٧)؛ وزاد المسير: لابن الجوزي، (١/ ٣٥٠)؛ وشرح الأصول الخمسة: للقاضي عبدالجبار، ص٦٠٠ - ٦٠١؛ والإحكام: للآمدي، (١/ ١٦٥)؛ وجامع أحكام القرآن: للقرطبي، (٤/ ١٠ - ١١)؛ والبرهان في علوم القرآن: للزركشي (٢/ ٧٠)؛ وروضة الناظر وجنة المناظر: لابن قدامة، ص٦٤؛ ومجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٧/ ٤٢٢ - ٤٢٣)؛ وتفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (٢/ ٧)؛ وأقاويل الثقات: لمرعي بن يوسف الكرمي، ص٤٩؛ والإتقان في علوم القرآن: للسيوطي، (٢/ ٢)؛ وفتح القدير: للشوكاني، (١/ ٣١٤).

القول الثاني:

أن المحكم هو المعمول به من الآيات، وهن الناسخات أو المتشابهات للأحكام، والمتشابه من الآيات: المتروك العمل بهن، المنسوخات(١).

القول الثالث:

أن المحكم: ما عرف العلماء تأويله، وفهموا معناه وتفسيره، والمتشابه ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل مما استأثر الله بعلمه ومن خلقه، وذلك نحو الخبر عن وقت خروج عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ووقت طلوع الشمس من مغربها، وقيام الساعة، وما أشبه ذلك، ويلحق بذلك ما ذكره بعضهم من أن المتشابه هو الحروف المقطعة التي في أوائل بعض سور القرآن، نحو: ﴿الٓمٓ﴾ [البقرة: ١]؛ و﴿الٓمٓصٓ ۝١﴾ [الأعراف: ١]؛ و﴿الٓر﴾ [الحجر: ١](٢).

---

(١) وهذا قول ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وقتادة والسدي والربيع والضحاك. ينظر: جامع البيان: لابن جرير، (٥/ ١٩٢)؛ والعدة: للقاضي أبي يعلى، (٢/ ٦٨٦ - ٦٨٧)؛ والمحرر الوجيز: لابن عطية، (٣/ ١٥ - ١٦)؛ وزاد المسير: لابن الجوزي، (١/ ٣٥٠ - ٣٥١)؛ ومعالم التنزيل: للبغوي، (١/ ٢٧٩)؛ والبرهان: للجويني، (١/ ٤٢٣)؛ والجامع لأحكام القرآن: للقرطبي، (٤/ ١٠)؛ ومجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٧/ ٤١٨)؛ وتفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (٢/ ٧)؛ والبرهان في علوم القرآن: للزركشي، (٢/ ٦٩)؛ والإتقان في علوم القرآن: للسيوطي، (٢/ ٣٠٢)؛ وفتح القدير: للشوكاني، (١/ ٣١٤).

(٢) هذا قول جابر بن عبدالله، وهو مقتضى كلام الشعبي، وسفيان الثوري، وهو الذي مال إليه ابن جرير، ورجحه القرطبي وذكر أنه أحسن ما قيل في المتشابه. ينظر: جامع البيان: لابن جرير، (٥/ ١٩٩)؛ والمحرر الوجيز: لابن عطية، (٣/ ١٧)؛ وزاد المسير في علم التفسير: لابن الجوزي، (١/ ٣٥١)؛ ومعالم التنزيل: للبغوي، (١/ ٢٧٩) =

القول الرابع:

أن المحكم ما أحكم الله فيه من آي القرآن، ونصوص الأمم ورسلهم، ففصله وبينه، وكذلك الفرائض، والوعد والوعيد، والمتشابه ما اشتبهت الألفاظ به من قصصهم عند التكرير في السور بقصة باتفاق الألفاظ واختلاف المعاني، وبقصة باختلاف الألفاظ واتفاق المعان، كقوله تعالى في قصة نوح: ﴿فَٱسْلُكْ فِيهَا﴾ [المؤمنون: ٢٧]، ﴿ٱحْمِلْ فِيهَا﴾ [هود: ٤٠]، وقوله في موسى ﴿ٱسْلُكْ يَدَكَ﴾ [القصص: ٣٢] ﴿وَأَدْخِلْ يَدَكَ﴾ [النمل: ١٢]؛ وقوله في عصا موسى: ﴿فَإِذَا هِىَ حَيَّةٌ تَسْعَىٰ﴾ [طه: ٢٠]؛ وقوله: ﴿فَإِذَا هِىَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ﴾ [الأعراف: ١٠٧][(١)].

هذه هي أبرز الأقوال في المحكم والمتشابه، وعامة الأقوال في ذلك لا تخرج عن هذه الأقوال الأربعة غالبا، فما القول الراجح منها؟.

فأما من فسر المحكم والمتشابه بالناسخ والمنسوخ، وهذا يمثله القول الثاني، فكلامه جار على اصطلاح السلف في تسمية جميع الآيات المعمول بها في المحكمات، ويقابلها غير المعمول بها، وهن المنسوخات[(٢)].

= والبرهان: للجويني، (١/ ٤٢٣)؛ والنبذة الكافية: لابن حزم، ص٥٤؛ والجامع لأحكام القرآن: للقرطبي، (٤/ ٩ - ١٠)؛ ومجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٧/ ٤١٩)؛ وإيثار الحق: لابن الوزير، ص١٠١؛ والإتقان في علوم القرآن: للزركشي، (٢/ ٢).

(١) هذا قول عبد الرحمن بن زيد بن أسلم. ينظر: جامع البيان: لابن جرير، (٥/ ١٩٧)؛ والعدة: للقاضي أبي يعلى، (٢/ ٦٧٦)؛ والمحرر الوجيز: لابن عطية، (٣/ ١٧)؛ وزارد المسير: لابن الجوزي، (١/ ٣٥٠ - ٣٥١)؛ ومجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٧/ ٤٢٢)؛ والبرهان في علوم القرآن: للزركشي، (٢/ ٦٩)؛ وأقاويل الثقات: لمرعي بن يوسف الكرمي، ص٤٩.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٣/ ٢٧٢ - ٢٧٣)؛ والموافقات: للشاطبي، (٣/ ٨٥).

ولكن هذا القول قاصر، لأن المتشابهات ليست خاصة بالمنسوخات فقط، ولا المحكمات هن المعمول بهن فقط، بل أشمل من ذلك.

وأما من فسر المتشابه بما اشتبهت فيه المعاني، واختلفت ألفاظه كما ورد في بعض قصص القرآن، وهذا ما يمثله القول الرابع، فهذا القول يظهر فيه الاشتقاق اللغوي أكثر من المعنى الشرعي، فكون ألفاظ بعض قصص القرآن فيها تشابه لا يجعل أهل الزيغ يتعلقون بها(١)، والله تعالى أخبرنا أن أهل الزيغ يتبعون المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله.

وأما القول بأن المحكم ما فهم معناه، والمتشابه ما لا يعلمه إلا الله كوقت قيام الساعة، وكالحروف المقطعة، وهذا ما يمثله القول الثالث.

فيقال: أما ما مثل به من وقت قيام الساعة، فيقال: لا شك أن وقتها وحقائقها لا يعلمها إلا الله، ولكن هذا لم ينزل الله به خطابا، ولم يذكر في القرآن آية تدل على وقت قيام الساعة، ونحن نعلم أن الله استأثر بأشياء لم يطلع عباده عليها، وإنما النزاع في كلام أنزله، وأخبر أن منه محكم ومنه متشابه(٢)، فما مثل به ليس داخلا في معنى الآية.

وأما جعل الحروف المقطعة من الآيات المتشابهة فهذا فيه نزاع من حيث كونها آيات أم لا؟ فإن الحروف المقطعة ليست كلاما تاما، وإنما هي أسماء

---

(١) ينظر: المحرر الوجيز: لابن عطية، (٣/ ١٦)؛ وينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٧/ ٣٨٨).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٧/ ٣٩٧ - ٣٩٨)؛ وبيان تلبيس الجهمية، (١٥/ ٣٢٦).

موقوفة، ثم إن بعض العلماء قد تكلم على معانيها[١]، وذلك مما يضعف هذا القول.

وأما القول بأن المحكم ما استقل بنفسه ولم يحتج إلى بيان، والمتشابه ما لم يظهر معناه واحتاج إلى بيان، وهذا يمثل القول الأول، فهذا أولى الأقوال الأربعة بالصواب، وعليه يدل صنيع الإمام أحمد في كتابه الرد على الجهمية والزنادقة فيما شكت فيه من متشابه القرآن، وتأولته على غير تأويله، وقوله عن الجهمية أنها تأولت ثلاث آيات من المتشابه، ثم تكلم فيه على معناها[٢].

وبوب في كتابه هذا فقال: باب بيان ما ضلت فيه الزنادقة من متشابه القرآن.

ثم ذكر بعض الآيات التي قد يفهم من ظاهرها التعارض، وبين وجهها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠١]؛ وقوله في الآية الأخرى: ﴿فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَآءَلُونَ ۝٥٠﴾ [الصافات: ٥٠].

يقول الإمام أحمد في رده على الزنادقة الذين ادعوا التعارض بينهما: (فقالوا: كيف يكون هذا من المحكم؟ فشكوا في القرآن من أجل ذلك، فأما قوله ﷻ: ﴿فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ﴾ فهذا عند النفخة الثانية، إذا قاموا من القبور لا يتساءلون، فهذا تفسير ما شكت فيه الزنادقة)[٣].

وذكر أن الجهمية لما أنكروا الرؤية احتجوا بالمتشابه فقال: (وتلوا آية من

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٧/ ٣٩٩، و٤٢٠ - ٤٢١)؛ وبيان تلبيس الجهمية، (٢/ ٢٤٨ - ٢٤٩)؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم، (١/ ٢١٣ - ٢١٤).

(٢) ينظر: الرد على الجهمية والزنادقة، ص٥٥، ضمن عقائد السلف؛ ومجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٣/ ٢٧٥)؛ و(١٧/ ٣٨٤ - ٣٩١).

(٣) الرد على الجهمية والزنادقة، ص٥٥، ضمن عقائد السلف.

المتشابه من قول الله جل ثناؤه: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣])(١).

وقد بين معناها رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وذكر أن المنفي إنما هو الرؤية في الدنيا(٢).

وهذا يدل على أنه يرى أن من الآيات ما قد يخفى معناها على بعض الناس، ويتعلق بها من في قلوبهم زيغ، ولكن يمكن فهم معناها المراد بها من النصوص الأخرى.

ومن ذلك سؤالات نافع بن الأزرق(٣) لابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا في آيات مشتبهات، فأجابه عليها ابن عباس، وبين له الصواب في تفسيرها(٤).

ويرى ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن ليس ثمة آيات بعينها تتشابه على كل الناس، بل إن التشابه أمر نسبي إضافي، فقد يكون التشابه عند بعض الناس دون بعض، كما

---

(١) الرد على الجهمية والزنادقة، ص٨٥، ضمن عقائد السلف.

(٢) الرد على الجهمية والزنادقة، ص٥٩. وفي الآية قول آخر، وهو: أن المنفي إنما هو الإدراك والإحاطة، وهو أمر زائد على مجرد الرؤية، فالله تعالى يرى، لكن لا يدرك، كما أنه يعلم لكن لا يحاط به علما سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.
ينظر: معالم التنزيل: للبغوي، (٢/ ١٢٠)؛ ومنهاج السنة: لابن تيمية، (١/ ٢٨٨ - ٢٨٩) وحادي الأرواح إلى بلاد الأفراح: لابن القيم، ص٢٠٧ - ٢٠٩.

(٣) نافع بن الأزرق بن قيس الحنفي البكري الوائلي الحروري، أبو راشد، رأس الأزارقة، وإليه نسبتهم، كان أمير قومه وفقيههم، من أهل البصرة، كان جبارا فتاكا مثيرا للفتن، توفي سنة خمس وستين من الهجرة. ينظر: ميزان الاعتدال: للذهبي، (٤/ ٢٤١)؛ وسير أعلام النبلاء: للذهبي، (٨/ ٣١٥ - ٣١٦)؛ ولسان الميزان: لابن حجر، (٦/ ١٤٤ - ١٤٥).

(٤) رواه البخاري في صحيحه معلقا بصيغة الجزم، في كتاب تفسير القرآن، سورة حم السجدة (فصلت)، ص٩٤٣.

أن الرجل يتضح له معنى آية فتكون عنده محكمة، بينما قد تكون عند غيره متشابهة، ومثل هذا يعرف من أهل العلم ما يزيل عن الناس هذا الاشتباه، وهناك آيات محكمات لا تشابه فيها على أحد، فالمتشابهات ترد إلى المحكمات، فإذا ردت إليها وعرف معناها صارت غير متشابهة، ومثل هذا يعرف منه أهل العلم ما يزيل عن الناس هذا الاشتباه، وهناك آيات محكمات لا تشابه فيها على أحد، فالمتشابهات ترد إلى المحكمات، فإذا ردت إليها وعرف معناها صارت غير متشابهة(١).

ويشهد لهذا ما ورد في الحديث عن النبي ﷺ أنه قال: «**إِنَّ الحَلاَلَ بَيِّنٌ، وَإِنَّ الحَرَامَ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ لاَ يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ**»(٢).

فأخبر أن المشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، لكن بعض الناس يعلمونهن، وهذا يؤكد صحة قول(٣) وجود التشابه النسبي والإضافي، الذي قد يكون سببه راجعا إما لغرابة اللفظ، أو لاشتباه المعنى بغيره، أو لتقصير الناظر في الاجتهاد وطلب الحق، أو زاغ عن طريق البيان بشبهة في نفسه، أو إتباعا لهواه، أو لغير ذلك من الأسباب(٤).

والقول بأن التشابه الخاص الحاصل في بعض الآيات أمر نسبي وإضافي، موافق للقول بأن المحكم ما استقل بنفسه وظهر معناه، ولم يحتج إلى بيان،

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٣/ ١٤٤)؛ والرسالة التدمرية، ص١٠٦؛ والموافقات: للشاطبي، (٣/ ٩٢ - ٩٣).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، (١٥٩٩).

(٣) وهو قول ابن تيمية والشاطبي.

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٧/ ٤٠٠)؛ والموافقات: للشاطبي، (٣/ ٩٢)؛ والمفردات: للراغب الأصفهاني، ص٢٥٤ - ٢٥٥.

والمتشابه ما لم يستقل بنفسه، ولم يظهر معناه، بل يحتمل أكثر من وجه، ويحتاج إلى بيان.

وهذا القول هو الراجح كما سبق ذكره، لأن المتشابه بهذا المعنى هو الذي يتبعه أهل الزيغ فيتعلقون بما قد يحتمله اللفظ من المعاني الباطلة، ولا يردونه إلى المحكم من الآيات الموضحة لهذا التشابه.

ويشهد لذلك ما ورد في الحديث الصحيح عن عائشة ﵂ قالت: تلا رسول الله ﷺ: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ٧﴾ [آل عمران: ٧]؛ قالت: قال رسول الله ﷺ: «**فَإِذَا رَأَيْتِ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ، فَأُولَئِكِ الَّذِينَ سَمَّى الله، فَاحْذَرُوهُمْ**»(١).

فأهل الزيغ يتبعون المتشابه لإثارة الشبهات والشكوك، وبث العقائد الفاسدة، ولا يردونه إلى الآيات المحكمات الفاصلات والموضحات لما اشتبه من تلك الآيات(٢).

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، تفسير سورة آل عمران، باب: ﴿مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ﴾ [٧]، (٤٥٤٧)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب العلم، باب النهي عن اتباع متشابه القرآن والتحذير من متبعيه والنهي عن الاختلاف في القرآن، (٢٦٦٥).

(٢) ينظر: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة: د/ سليمان الغصن، (١/ ٣٧١ - ٣٨٣).

المطلب الثاني
موقف المتكلمين والرازي من محكم النصوص ومتشابهها

لقد جعل أهل الكلام عقولهم هي الفارق بين المحكم والمتشابه، فما وافق عقولهم جعلوه محكما، وما خالفها جعلوه متشابها، وبمعنى آخر ما وافق أصولهم جعلوه من قبيل المحكم، وما كان ظاهره مخالفا لأصولهم وبدعهم جعلوه متشابها(١).

ومسألة المحكم والمتشابه من أوائل المسائل التي انصرفت إليها عناية المعتزلة، وانصبت عليها جهودهم، ومن الطبعي أن تحظى هذه المسألة منهم باهتمام كبير، لأن مذهبهم يقوم على ما اشتبه عليهم وتأولوه على غير تأويله، وعلى هذا الأصل تقوم عقائدهم.

وتذهب المعتزلة إلى أن الآيات المحكمات من القرآن هي التي لا تحتمل إلا معنى واحداً، وأن الآيات المتشابهة هي التي تحتمل معاني كثيرة، وأنه لهذا السبب يجب رد المتشابه إلى المحكم.

ولكن يبقى المحكم عند المعتزلة هو ما اتفق مع عقائدهم، وأيد أصولهم، والمتشابه ما تعارض مع تلك العقائد وخالفها(٢).

---

(١) ينظر: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة: د/ سليمان الغصن، (١/ ٣٨٣).

(٢) ينظر: أثر الفكر الاعتزالي على عقائد الأشاعرة: د/ منيف العتيبي، (١/ ٣٤٧).

يقول القاضي عبد الجبار: (يجب أن يرتب المحكم والمتشابه جميعا على أدلة العقول)[١].

أما عن الأشعرية فقد بحثوا أيضًا مسألة المحكم والمتشابه، وحاصل أقوالهم في تحديد المحكم والمتشابه ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن المحكم هي الآيات التي أحكمت عباراتها، بأن حفظت من الإجمال والاحتمال، وأنها أصل الكتاب الذي يرد إليها غيرها، وأن الآيات المتشابهات هي المحتملات التي لا يتضح مقصودها، لإجمال أو مخالفة ظاهر إلا بالفحص والنظر[٢].

القول الثاني: أن المتشابه هو الذي لا يعلم تأويله إلا الله، مثل حروف الهجاء في أوائل السور[٣].

القول الثالث: أن المتشابه هو آيات الصفات الخبرية، والأفعال الاختيارية، كالعلو والاستواء والوجه واليد والعين والمجيء والإتيان والنزول والغضب والرضا[٤].

---

(١) متشابه القرآن، (١/ ٧)؛ وينظر: العدل والتوحيد: للقاسم الرسي، ص٢٦١ - ٢٧٥؛ ضمن رسائل العدل والتوحيد؛ وشرح الأصول الخمسة: للقاضي عبد الجبار، ص٥٩٩ - ٦٠١؛ والكشاف: للزمخشري (١/ ١٧٤ - ١٧٥)؛ ومقالات الإسلاميين: لأبي الحسن الأشعري، (١/ ٢٢٢ - ٢٢٣؛ ٢٩٣ - ٢٩٤).

(٢) هذا هو قول البيضاوي، ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، (٢/ ٤).

(٣) هذا هو قول الحارث المحاسبي، وعبدالله بن سعيد بن كلاب، وأبو العباس القلانسي، والبغدادي. ينظر: أصول الدين، ص٢٢٢ - ٢٢٣.

(٤) وهذا هو قول الجويني، والآمدي، والجرجاني، والسيوطي. =

وإذا نظرنا إلى موقف الرازي من المحكم والمتشابه نجد أنه أوضح أن القرآن دل على أنه بكليته محكم، ودل على أنه بكليته متشابه، ودل على أن بعضه محكم، وبعضه متشابه. والرازي بهذا يوافق المفسرين في معنى المحكم والمتشابه العام(١).

ثم أوضح المراد من المحكم والمتشابه في اللغة والشرع، ففي اللغة يقول عن معنى المحكم والمتشابه: (ولا بد لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة، ثم من تفسيرهما في عرف الشريعة، أما المحكم فالعرب تقول: حاكمت وحكّمت وأحكمت بمعنى رددت ومنعت، والحاكم يمنع الظالم عن الظلم، وحكمة اللجام التي تمنع الفرس عن الاضطراب، وفي حديث النخعي(٢): (احكم اليتيم كما تحكم ولدك)(٣) أي: امنعه من الفساد؛ وقال جرير: أَحْكِمُوا سُفَهَاءَكُمْ أي: امنعوهم، وبناء محكم أي: وثيق يمنع من تعرض له، وسميت الحكمة حكمة لأنها تمنع عما لا ينبغي.

= ينظر: الشامل في أصول الدين: للجويني، ص٥٥٣؛ و٥٤٣ - ٥٧٠؛ والإرشاد، ص١٥٥ - ١٦٤؛ والإحكام في أصول الأحكام: للآمدي، (١/ ٢١٨ - ٢١٩)؛ وشرح المواقف: للجرجاني، ص١٧٢ - ١٨٢.

(١) التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص١٦٧؛ وينظر: مج١٠، ج٢٠، ص٣٨.

(٢) النخعي هو: إبراهيم بن يزيد النخعي، أبو عمران، اليماني ثم الكوفي، الحافظ، فقيه العراق، مفتي أهل الكوفة، ولد سنة خمسين من الهجرة، من العلماء العاملين.
مات سنة ست وتسعين. ينظر: الطبقات الكبرى: لابن سعد، (٦/ ٢٧٠ - ٢٨٤)؛ وسير أعلام النبلاء: للذهبي، (٤/ ٥٢٠ - ٥٢٩، (٢١٣)).

(٣) جاء في النهاية في غريب الحديث والأثر: وفي حديث النخعي: (حكّم اليتيم كما تحكّم ولدك) أي امنعه من الفساد كما تمنع ولدك. ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر: لابن الأثير، (١/ ٤٢٠).

وأما المتشابه فهو أن يكون أحد الشيئين مشابها للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيْنَا﴾ [البقرة: ٧٠] وقال في وصف ثمار الجنة: ﴿وَأُتُواْ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًاۖ﴾ [البقرة: ٢٥] أي: متفق المنظر مختلف الطعوم، وقال الله تعالى: ﴿تَشَٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْۗ﴾ ومنه يقال: اشتبه علي الأمران إذا لم يفرق بينهما، ويقال لأصحاب المخاريق أصحاب الشبه. وقال ﷺ: «**إِنَّ الحَلاَلَ بَيِّنٌ، وَإِنَّ الحَرَامَ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا مُتَشَابِهَاتٌ**» وفي رواية أخرى: «**مُشْتَبِهَاتٌ**».

ثم لما كان من شأن المتشابهين عجز الإنسان عن التمييز بينهما سمي كل ما لا يهتدي الإنسان إليه بالمتشابه، إطلاقا لاسم السبب على المسبب، ونظيره المشكل سمي بذلك، لأنه أشكل: أي دخل في شكل غيره فأشبهه وشابهه، ثم يقال: لكل ما غمض وإن لم يكون غموضه من هذه الجهة مشكل، ويحتمل أن يقال: إن الذي لا يعرف أن الحق ثبوته أو عدمه، وكان الحكم بثبوته مساويا للحكم بعدمه في العقل والذهن، ومشابها له، وغير متميز أحدهما عن الآخر بمزيد رجحان، فلا جرم سمي غير المعلوم بأنه متشابه، فهذا تحقيق القول في المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة)[١].

ويعرف المحكم والمتشابه في الشرع فيقول: (الناس قد أكثروا من الوجوه في تفسير المحكم والمتشابه ونحن نذكر الوجه الملخص الذي عليه أكثر المحققين، ثم ذكروا عقيبه أقوال الناس فيه، فنقول: اللفظ الذي يجعل موضوعا لمعنى، فإما أن يكون محتملا لغير ذلك المعنى، وإما أن لا يكون، فإذا كان اللفظ موضوعا لمعنى ولا يكون محتملا لغيره فهذا هو النص، وأما إن كان محتملا لغيره فلا يخلو إما أن يكون احتماله لأحدهما راجحا على الآخر، وإما أن لا يكون

---

(١) التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص١٦٧ – ١٦٨؛ وينظر: أساس التقديس، ص٢٣١.

كذلك بل يكون احتماله لهما على السواء، فإن كان احتماله لأحدهما راجحا على الآخر سمي ذلك اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهرا، وبالنسبة إلى المرجوح مؤولا، وأما إن كان احتماله لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة إليهما معا مشتركا، وبالنسبة إلى كل واحد منهما على التعيين مجملا، فقد خرج من التقسيم الذي ذكرناه أن اللفظ إما أن يكون نصا، أو ظاهرا، أو مؤولا، أو مشتركا، أو مجملا، أما النص والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح، إلا أن النص راجح مانع من الغير، والظاهر راجح غير مانع من الغير، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم.

وأما المجمل والمؤول فهما مشتركان في أن دلالة اللفظ عليه غير راجحة، وإن لم يكن راجحا لكنه غير مرجوح، والمؤول مع أنه غير راجح فهو مرجوح، لا بحسب الدليل المنفرد، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمتشابه، لأن عدم الفهم حاصل في القسمين جميعا، وقد بينا أن ذلك يسمى متشابها، إما لأن الذي لا يعلم يكون النفي فيه متشابها للإثبات في الذهن، وإما لأجل أن الذي يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم، فأطلق لفظ المتشابه على ما لا يعلم إطلاقا لاسم السبب على المسبب، فهذا هو الكلام المحصل في المحكم والمتشابه، ثم اعلم أن اللفظ إذا كان بالنسبة إلى المفهومين على السوية، فهاهنا يتوقف الذهن، مثل القرء بالنسبة إلى المحيض والطهر، إنما المشكل بأن يكون اللفظ أصل وضعه راجحا في أحد المعنيين، ومرجوحا في الآخر، ثم كان الراجح باطلا، والمرجوح حقا، ومثاله في القرآن قوله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ﴾ [الإسراء: ١٦] فظاهر هذا الكلام أنهم يؤمرون بأن يفسقوا، ومحكمه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ [الأعراف: ٢٨] ردا على الكفار فيما حكى عنهم: ﴿وَإِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً

قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا﴾ [الأعراف: ٢٨]، وكذلك قوله تعالى: ﴿نَسُواْ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: ٦٧] وظاهر النسيان ما يكون ضد العلم، ومرجوحه الترك، والآية المحكمة فيه قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: ٦٤]، وقوله تعالى: ﴿لَّا يَضِلُّ رَبِّى وَلَا يَنسَى﴾ [طه: ٥٢])(١).

ثم أوضح الرازي بعد ذلك الطريق الذي يعرف به كون الآية محكمة أو متشابهة، فهو إما أن يكون عقليا أو لفظيا، وهو يرى أن الدليل العقلي هو الطريق الذي يعرف به كون الآية محكمة أو متشابهة لأنه قطعي، أما الدليل اللفظي فلا يعرف به كون الآية محكمة أو متشابهة لأنه ظني، وأخذ يقرر أن الدليل اللفظي لا يمكن اعتماده، لأنه لا يفيد القطع بحال، وانتهى إلى أن حمل لفظ الظاهر محال ولا يجوز الخوض في تعيين التأويل ويقصد بهذا تفويض المعنى لأنه صرح به في أساس التقديس(٢).

ثم بعد ذلك ذكر الرازي أقوال الناس في المحكم والمتشابه، فذكر أربعة أقوال:

(الأول): أن المحكمات هي الثلاث الآيات التي في سورة الأنعام: ﴿قُلْ تَعَالَوْاْ﴾ [الأنعام: ١٥١] إلى آخر الآيات الثلاث، والمتشابهات هي التي تشابهت على اليهود، وهي أسماء حروف الهجاء المذكورة في أوائل السور، وذلك أنهم أولوها على حساب الجمل فطلبوا أن يستخرجوا منها مدة بقاء هذه الأمة فاختلط الأمر عليهم واشتبه، وأقول: التكاليف الواردة من الله تعالى تنقسم إلى قسمين منها ما لا يجوز أن يتغير بشرع وشرع، وذلك كالأمر بطاعة الله

---

(١) ينظر: التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص١٦٨ - ١٦٩؛ وينظر: أساس التقديس، ص٢٣٢.

(٢) التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص١٦٩ - ١٧٠؛ وينظر: أساس التقديس، ص٢٣٥.

تعالى، والاحتراز عن الظلم والكذب والجهل وقتل النفس بغير حق، ومنها ما يختلف بشرع وشرع كأعداد الصلوات ومقادير الزكوات وشرائط البيع والنكاح وغير ذلك، فالقسم الأول هو المسمى بالمحكم عند ابن عباس، لأن الآيات الثلاث في سورة الأنعام مشتملة على هذا القسم.

وأما المتشابه فهو الذي سميناه بالمجمل، وهو ما يكون دلالة اللفظ بالنسبة إليه وإلى غيره على السوية، فإن دلالة هذه الألفاظ على جميع الوجوه التي تفسر هذه الألفاظ بها على السوية لا بدليل منفصل.

(الثاني): أن المحكم هو الناسخ، والمتشابه هو المنسوخ.

(الثالث): قال الأصم: المحكم هو الذي يكون دليله واضحا لائحا، مثل ما أخبر الله تعالى به من إنشاء الخلق في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً﴾ [المؤمنون: ٢٣]، وقوله: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠]؛ وقوله: ﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢] والمتشابه ما يحتاج في معرفته إلى التدبر والتأمل نحو الحكم بأنه تعالى يبعثهم بعد أن صاروا ترابا ولو تأملوا لصار المتشابه عندهم محكما لأن من قدر على الإنشاء أولا قدر على الإعادة ثانيا.

وبعد أن ذكر قول الأصم أخذ يعترض عليه: قائلا: (واعلم أن كلام الأصم غير ملخص، فإنه إن عني بقوله: المحكم ما يكون دلائله واضحة أن المحكم هو الذي يكون دلالة لفظه على معناه متعينة راجحة، والمتشابه ما لا يكون كذلك، وهو إما المجمل المتساوي، أو المؤول المرجوح، فهذا هو الذي ذكرناه أولا، وإن عنى به أن المحكم هو الذي يعرف صحة معناه من غير دليل، فيصير المحكم على قوله ما يعلم صحته بضرورة العقل، والمتشابه ما يعلم صحته بدليل العقل،

وعلى هذا يصير جملة القرآن متشابها، لأن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً﴾ [المؤمنون: ٢٣] أمر يحتاج في معرفة صحته إلى الدلائل العقلية، وإن أهل الطبيعة يقولون: السبب في ذلك الطبائع والفصول، أو تأثير الكواكب، وتركيبات العناصر، وامتزاجاتها، فكما أن إثبات الحشر والنشر مفتقر إلى الدليل، فكذلك إسناد هذه الحوادث إلى الله تعالى مفتقر إلى الدليل، ولعل الأصم يقول: هذه الأشياء وإن كانت كلها مفتقرة إلى الدليل، إلا أنها تنقسم إلى ما يكون الدليل فيه ظاهرا بحيث تكون مقدماته قليلة مرتبة مبينة يؤمن الغلط معها إلا نادرا، ومنها ما يكون الدليل فيه خفيا كثير المقدمات غير مرتبة فالقسم الأول هو المحكم والثاني هو المتشابه)(١).

(الرابع): أن كل ما أمكن تحصيل العلم به سواء كان ذلك بدليل جلي، أو بدليل خفي، فذاك هو المحكم، وكل ما لا سبيل إلى معرفته فذاك هو المتشابه، وذلك كالعلم بوقت قيام الساعة، والعلم بمقادير الثواب والعقاب في حق المكلفين، ونظيره قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا﴾ [النازعات: ٤٢](٢).

والذي يهمني من هذه الأقوال - والحديث بصدد الكلام عن الرازي - هو قول الرازي في المحكم والمتشابه، والذي يظهر لي أن قول الرازي في المحكم والمتشابه هو:

أن المحكم هو الذي تكون أدلته متأكدة، بدلائل عقلية قاطعة، أو دلائل خالية عن المعارضة، بحيث تكون أدلتها ظاهرة، يؤمن الغلط معها، ويحمل المعنى على الراجح.

---

(١) التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص١٧١.

(٢) ينظر إلى هذه الأقوال الأربعة في: التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص١٧٠ - ١٧١.

وأن المتشابه هو ما لا دليل له على ثبوته وانتفائه، فيكون ذلك متشابها بمعنى أن الأمر اشتبه فيه، ولم يتميز أحدهما عن الآخر، فتكون الدلالة عليه خفية، ونحمل المعنى فيه على المرجوح، وكأنه يميل إلى قول الأصم السابق ذكره.

ثم بعد ذلك ذكر الفوائد التي لأجلها جعل بعض القرآن محكما وبعضه متشابها، فيقول: (اعلم أن من الملحدة من طعن في القرآن لأجل اشتماله على المتشابهات، وقال: إنكم تقولون: إن تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن إلى قيام الساعة، ثم إنا نراه بحيث يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه، فالجبري يتمسك بآيات الجبر، كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِيٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ [الأنعام: ٢٥]، والقدري يقول: بل هذا مذهب الكفار، بدليل أنه تعالى حكى ذلك عن الكفار في معرض الذم لهم في قوله: ﴿وَقَالُوا۟ قُلُوبُنَا فِيٓ أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَآ إِلَيْهِ وَفِيٓ ءَاذَانِنَا وَقْرٌ﴾ [فصلت: ٥] وفي موضع آخر: ﴿وَقَالُوا۟ قُلُوبُنَا غُلْفٌۢ﴾ [البقرة: ٨٨]، وأيضًا مثبت الرؤية يتمسك بقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢ - ٢٣] والنافي يتمسك بقوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، ومثبت الجهة يتمسك بقوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]، وبقوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، والنافي يتمسك بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١].

ثم إن كل واحد يسمي الآيات الموافقة لمذهبه: محكمة، والآيات المخالفة لمذهبه: متشابهة، وربما آل الأمر في ترجيح بعضها على بعض إلى ترجيحات خفية، ووجوه ضعيفة، فكيف يليق بالحكيم أن يجعل الكتاب الذي هو المرجوع إليه في كل الدين إلى قيام الساعة هكذا، أليس أنه لو جعله ظاهرا جليا نقيا عن هذه المتشابهات كان أقرب إلى حصول الغرض.

واعلم أن العلماء ذكروا في فوائد المتشابهات وجوها :

(الوجه الأول): أنه متى كانت المتشابهات موجودة، كان الوصول إلى الحق أصعب وأشق وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب، قال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٤٢﴾﴾ [آل عمران: ١٤٢].

(الوجه الثاني): لو كان القرآن محكما بالكلية لما كان مطابقا إلا لمذهب واحد، وكان تصريحه مبطلا لكل ما سوى ذلك المذهب، وذلك مما ينفر أرباب المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه، فالانتفاع به إنما حصل لما كان مشتملا على المحكم وعلى المتشابه، فحينئذ ينظر فيه جميع أرباب المذاهب، ويجتهد في التأمل فيه كل صاحب مذهب، فإذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات، فبهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله ويصل إلى الحق.

(الوجه الثالث): أن القرآن إذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدليل العقل، وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد، ويصل إلى ضياء الاستدلال والبينة، أما لو كان كله محكما لم يفتقر إلى التمسك بالدلائل العقلية فحينئذ كان يبقى في الجهل والتقليد.

(الوجه الرابع): لما كان القرآن مشتملا على المحكم والمتشابه، افتقروا إلى تعلم طرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض، وافتقر تعلم ذلك إلى تحصيل هذه العلوم الكثيرة، فكان إيراد هذه المتشابهات لأجل هذه الفوائد الكثيرة.

(الوجه الخامس): وهو السبب الأقوى في هذا الباب أن القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية، وطبائع العوام تنبوا في أكثر الأمر عن إدراك الحقائق، فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود

ليس بجسم ولا بمتحيز ولا مشار إليه، ظن أن هذا عدم ونفي فوقع في التعطيل، فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما يتوهمونه ويتخيلونه، ويكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح، فالقسم الأول وهو الذي يخاطبون به في أول الأمر يكون من باب المتشابهات، والقسم الثاني وهو الذي يكشف لهم في آخر الأمر وهو المحكمات، فهذا ما حضرنا في هذا الباب، والله أعلم بمراده)(١).

ثم أخذ الرازي يقرر أن الآيات المحكمة (هي التي تكون مدلولاتها متأكدة، إما بالدلائل العقلية القاطعة، وذلك في المسائل القطعية، أو يكون مدلولاتها خالية عن معارضات أقوى منها)(٢).

فالآيات المطابقة لأدلته العقلية محكمة، والآيات المخالفة لأدلته العقلية متشابهة، فآيات الصفات التي تخالف أدلته العقلية كما يزعم هي من قبيل المتشابه عنده، وضرب لذلك مثالا بصفة الاستواء(٣).

وكذلك آيات القضاء والقدر المخالفة لأدلته العقلية هي من قبيل المتشابه، والآيات الموافقة لأدلته العقلية هي من قبيل المحكم(٤).

وهو يذكر أن القانون المستمر عند جمهور الناس أن كل آية توافق مذهبهم فهي المحكمة، وكل آية تخالفهم فهي المتشابهة. فيقول:

---

(١) التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص١٧١ - ١٧٢.

(٢) التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص١٧٢.

(٣) ينظر: التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص١٧٦؛ ويراجع مبحث صفة الاستواء.

(٤) التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص١٧٤ - ١٧٥.

أما المحقق المنصف فإنه يحمل الأمر في الآيات على أقسام ثلاثة :

(أحدها) : ما يتأكد ظاهرها بالدلائل العقلية ، فذاك هو المحكم حقا.

و**(ثانيها)** : الذي قامت الدلائل القاطعة على امتناع ظواهرها ، فذاك هو الذي يحكم فيه بأن مراد الله تعالى غير ظاهره.

و**(ثالثها)** : الذي لا يوجد مثل هذه الدلائل على طرفي ثبوته وانتفائه ، فيكون من حقه التوقف فيه ، ويكون ذلك متشابها بمعنى أن الأمر اشتبه فيه ، ولم يتميز أحدهما عن الآخر ، إلا أن الظن الراجح حاصل في إجرائها على ظاهرها. فهذا ما عندي في هذا الباب، والله أعلم بمراده(١).

وبما أن الرازي يرى أن آيات الصفات التي تخالف أدلته العقلية هي من المتشابه فهو يوجب تفويض معناه إلى الله تعالى ، وعدم الخوض في تفسيرها ، مرجحا القول بأن الكلام تم عند قوله تعالى : ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران : ٧] وأن الواو في قوله : ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ واو الابتداء ، وقد ذكر ست حجج على صحة ما ذهب إليه من تفويض معنى آيات الصفات(٢).

---

(١) ينظر : التفسير الكبير ، مج٤ ، ج٧ ، ص١٧٥.

(٢) ينظر : التفسير الكبير ، مج١ ، ج٢ ، ص٢٢ ؛ ومج٤ ، ج٧ ، ص١٧٦ - ١٧٩ ؛ وأساس التقديس ، ص٣.

المطلب الثالث
نقد موقف الرازي من المحكم والمتشابه على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

مما سبق بيانه من إيضاح لموقف الرازي من المحكم والمتشابه يتبين لنا أن الرازي والأشعرية قد تأثروا بالمعتزلة، فاتفقوا على أن الآيات المحكمات من القرآن الكريم هي التي لا تحتمل إلا معنى واحداً، وأن الآيات المتشابهة هي التي تحتمل معاني كثيرة.

وأن المحكم هو ما اتفق مع عقائدهم وأيد أصولهم، والمتشابه هو ما تعارض مع تلك العقائد وخالفها، كل حسب معتقده.

ولهذا جعل الرازي نصوص الصفات الذاتية والاختيارية نحو العلو والوجه واليد والعين والأصابع والساق والقدم والمجيء والإتيان والنزول والرضى والغضب والاستواء وغيرها من المتشابه الذي يجب تأويله ورده إلى المحكم أو تفويض علمه إلى الله تعالى.

والرازي في المحكم والمتشابه وافق السلف من حيث الجملة، وذلك في أن القرآن دل على أن بكليته محكم، ودل على أن بكليته متشابه، ودل على أن بعضه محكم وبعضه متشابه، ثم ذكر الأدلة على ذلك، وفي تعريف المحكم في اللغة(١).

---

(١) ينظر: بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١٦/ ٤٤١، ٤٤٧ - ٤٤٨)؛ وأثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة: د/ منيف العتيبي، (١/ ٣٥٨).

إلا أنه خالف السلف الصالح في أمور، والتي منها:

١ - تعريف المتشابه في اللغة.

٢ - تعريف المحكم والمتشابه في الشرع.

٣ - الأقوال التي ذكرها في المحكم والمتشابه، وسبق لي وأن وضحت هذه الأقوال وبينت الوجه الراجح منها، بما يغني عن إعادته هنا.

٤ - إيضاح الحكمة التي من أجلها جعل بعض القرآن محكما وبعضه متشابها.

٥ - جعل آيات الصفات من المتشابه.

٦ - جعل الطريق الذي يعرف به المحكم من المتشابه هو الدليل العقلي فحسب.

٧ - أوجب تفويض العلم بنصوص الصفات التي هي من قبيل المتشابه، محتجا بقراءة الوقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧].

لذا سيكون الرد عليه من أوجه:

الوجه الأول: التعقيب على تعريف الرازي للمتشابه في اللغة من أنه لا يمكن التمييز بينه.

خالف الرازي لغة العرب في تعريفه للمتشابه من أنه هو عدم التمييز بين المتشابهين، لأن التمييز حاصل بين المتشابهين بالرغم من التشابه، ولكن قد لا يميز بينهما بعض الناس بخلاف لفظ التماثل فإنه أخص من لفظ التشابه.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (ومعلوم أن ما تشابه ورقه ومنظره كما يشبه ورق الزيتون ورق الرمان فالناس يميزون بينهما، وكذلك إذا قيل بعضه متشابه كما تشبه الشجرة الشجرة أوراقها ورقها، أو ثمرها ثمرها، وقد تكون مع التمييز بينهما إلا إذا صارا

متماثلين مثل حبتي الحنطة فهذا لا تمييز بينهما، وهو ﷻ لما قال في القرآن إنه متشابه أي يشبه بعضه بعضا في الحسن والصدق فالتمييز حاصل مع ذلك...)[١]، وبعد أن ضرب رحمه الله أمثلة لإمكان التمييز بين المتشابهين[٢]، قال: (فالمشتبهات قد يعلم الفرق بينهما بعض الناس دون بعض)[٣].

الوجه الثاني: التعقيب على تعريف الرازي للمحكم والمتشابه في الشرع؛ ويمكن الاستدراك عليه بالآتي:

أولًا: الرازي حينما عرف المحكم والمتشابه في الشرع وذلك بعد أن ذكر تقسيمات اللفظ إما أن يكون نصًا، أو ظاهرًا، أو مجملًا، أو مؤولًا.

(فالنص والظاهر يشتركان في حصول الترجيح، إلا أن النص راجح، مانع من النقيضين، والظاهر راجح غير مانع من النقيضين، فهذا القدر المسمى بالمحكم.

وأما المجمل، والمؤول فهما يشتركان في أن دلالة اللفظ غير راجحة إلا أن المجمل لا رجحان فيه بالنسبة إلى كل واحد من الطرفين، والمؤول فيه رجحان بالنسبة إلى الطرف الآخر.

والقدر المشترك: وهو عدم الرجحان بالنسبة إليه هو المسمى بالمتشابه، لأن عدم الفهم حاصل فيه)[٤].

فتعريفه للمحكم والمتشابه هنا مناقض لما فسر به المحكم والمتشابه عقيب

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، (١٦/ ٤٤٩ - ٤٥٠).

(٢) ينظر: المصدر نفسه، (١٦/ ٤٥٠ - ٤٥٥).

(٣) المصدر نفسه.

(٤) ينظر: التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص١٦٨.

هذا، حيث يعرف المحكم والمتشابه (بأن المتشابه ما عارضه الدليل العقلي القاطع، وما لم يعارضه دليل قاطع عقلي فهو المحكم)[١].

(وقال: لا يجوز صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح، إلا عند قيام الدليل القاطع أن ظاهره محال ممتنع، وإذا كان كذلك، فما عارضه الدليل العقلي، وجب تأويله، وإن قيل: هو نص، أو ظاهر. لاسيما وهو يقول: الأدلة اللفظية ليس فيها قاطع، فلا نص عنده، ويكون عنده متشابها من القسم المؤول، وما لم يعارضه عقلي فهو محكم يكون إما نصا، وإما ظاهرا، وحينئذ: فالمجمل الذي يحتمل المعنيين على السواء هو: لا يدل على أحدهما بعينه، فلا يتصور أن يعارضه العقل فيكون محكما، وقد جعله ههنا من المتشابه.

والاحتمال المرجوح إن لم يوافق العقلي القاطع: لم يجز حمل اللفظ عليه، وإن خالف أدلة سمعية أقوى منه مع كونه مرجوحا، والظاهر بضد ما ذكره هناك لا نص ولا مجمل بل إما ظاهرا وإما مؤولا وهذا يناقض تقسيمه إلى الأربعة)[٢].

ثانيًا: (أن تفسير المحكم بالنص والظاهر، والمتشابه بالمجمل والمؤول معروف من قول طائفة من أهل العلم، وقد ذكره القاضي أبو يعلى عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى، أنه قال: (المحكم ما استقل بنفسه، ولم يحتج إلى بيان، والمتشابه ما احتاج إلى بيان)[٣]؛ فليس تفسيره بذلك مما اختص به

(١) ينظر: التفسير الكبير، مج٤، ج٧، ص١٧٥.

(٢) ينظر: بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١٦/ ٤٨١ - ٤٨٢).

(٣) ذكر القاضي أبي يعلى قريبا من هذا، إلا أنه لم ينسبه لأحد، فقال: (وقد أجاب قوم آخرون ... الخ) ينظر: إبطال التأويلات لأخبار الصفات: لأبي يعلى، (١/ ٦٥).

لكن هو يتناقض بخلاف أولئك)[١].

ثالثًا: أخطأ الرازي حينما جعل مورد التقسيم احتمال اللفظ الموضوع للمعنى، فهو إما أن يحتمل غيره أو لا يحتمل، لأنه كما هو معلوم أن اللفظ قد يكون محتملا في الوضع مثل اللفظ المشترك كسهيل وثريا، إذا أريد بهما الكوكبان، أو أريد بسهيل ما يسمى به الرجل، وثريا ما تسمى به المرأة.

فهذه ألفاظ مشتركة بين ما سميت به، وبين ما نقلت منه، وهو اشتراك لاختلاف الوضع؛ ومثل هذا الاشتراك لا ينكره عاقل مع احتماله في الوضع فالمستعمل له: إما أن يستعمله بقرينة لفظية تبين المراد، مثل قولنا: سهيل بن عمرو، فإن هذا نص ما يسمى به في الرجل لا يحتمل الكوكب.

وقولنا: سهيل هو الكوكب الذي يطلع في الشمال قريبا من القطب الجنوبي نص في الكوكب لا يحتمل إلا معنى واحدا.

وكذلك سائر الألفاظ، فيجب الفرق بين الاحتمال في نفس الوضع وبين الاحتمال في نفس استعمال المتكلم ودلالته المخاطب على المعنى المراد، وفهم المخاطب، واستدلاله على المراد، وحكمه إياه على المراد، والمقصود من الكلام هو الدلالة في الاستعمال، وإذا قدر وضع متقدم فهو وسيلة إلى ذلك وتقدمه له، وحينئذ فاللفظ لا يكون غير نص، ولا ظاهر لكونه في الوضع محتملا لمعنيين، بل قد يكون في الوضع محتملا لمعنيين، وهو في الاستعمال نص في أحدهما فتبين أن ما ذكره من الأسماء والأحكام مما ذكره في الأقسام ليس كما ذكره، فإنه ميل كل ما كان موضوعا لمعنى محتمل لغيره ليس بنص، والموضوع لمعنيين على سبيل البدل، وهو المشترك بنص

---

(١) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١٦/ ٤٨٢).

مع أنه في عامة الكلام يكون نصا في المراد لا يحتمل غيره.

ومثل هذا كثير يكون اللفظ إذا جرد محتملا لمعان، فإذا أكد ونطق به مع غيره: يعين بعض تلك المعاني فلم يحتمل غيره، فهذا نص، وإن كان موضوعا لمعنى(١).

رابعًا: (أن يقال: الكلام إما أن يدل بمجرده، وهو الذي تسميه حقيقة، وإما أن لا يدل إلا مع القرينة، وهو المسمى المجاز، وهذا لا يكون المتكلم به: مريدا لمعناه إلا مع القرينة، وحينئذ: فاللفظ في الحال الأول لا يحتمل إلا الحقيقة، وفي الثانية لا يحتمل: إلا المجاز، فما بقي لفظ مستعمل يحتمل معنيين في نفس الأمر)(٢).

الوجه الثالث: التعقيب على قوله في الحكمة من وجود المحكم والمتشابه.

إن الله تعالى جعل بعض الآيات مما يشتبه على كثير من الناس، ويحتمل أكثر من معنى، ابتلاء وامتحانا، فالمؤمن الراسخ في العلم يؤمن به، ويعلم أن كلام الله ليس فيه اختلاف ولا تناقض، فيجتهد في معرفة ذلك برده إلى محكمه، فيحصل له الأجر العظيم، والثواب الجزيل لإيمانه واجتهاده في طلب الحق من مصدره، وأما الزائغ فإنه يكون فتنة له، فيتتبع المتشابه من الآيات لمعارضة المحكمات، وإثارة الشبهات، وإبطال الأحكام والعقائد المسلمات فيستحق بذلك العقوبة من الله تعالى(٣).

---

(١) ينظر: بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١٦/ ٤٨٣ - ٤٨٨).

(٢) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١٦/ ٤٨٩)؛ وينظر: المصدر نفسه، (١٦/ ٤٨٩ - ٤٩٧ و٤٩٩ - ٥٢٢).

(٣) ينظر: تأويل مشكل القرآن: لابن قتيبة، ص٨٦ - ٨٧؛ وزاد المسير: لابن الجوزي، (١/ ٣٥٣)؛ والقائد إلى تصحيح العقائد: للمعلمي، (٢/ ٣٣٦).

وهناك حِكَم ذكرها بعض العلماء، ولكن كثيرا منها لا يسلم به، بل فساده ظاهر، ومن ذلك ما ذكره الرازي، والذي سبق وأن أوضحت كلامه.

ويمكن الرد على الوجه الأول، والذي مفاده: (أنه تضعيف الوصول إلى الحق ليعظم الأجر) معلوم أن هذا يناقض كون القرآن بيانا وشفاء، وهدى، كونه قد جعل عربيا ليعقل، ويسره للذكر، وغير ذلك مما وصف به في كونه سهلا لمعرفة الحق، وأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه، ولا من خلفه، ونحو ذلك[1].

وعلى الوجه الثاني، والذي مفاده: (لو كان القرآن كله محكما لما كان مطابقا إلا لمذهب واحد، وذلك مما ينفر أرباب المذاهب المخالفة له، ويبعدهم عن النظر فيه...) فلا شك في فساد ما ذكره الرازي لأنه مبني على أن في القرآن ما ظاهره باطل، ولأنه جعل الحكمة من إنزال المتشابه استهواء أصحاب المذاهب المنحرفة للنظر في القرآن، ليأخذوا منه ما يؤيد مذاهبهم، وهذا باطل، لأن مقتضى الحكمة في ذلك أن ينزل ما يكشف باطلهم، ويبين فساد مذاهبهم وتناقضها، لا ما يؤيد ما ذهبوا إليه على زعم الرازي.

ثم إن تلك المذاهب لم تكن موجودة حين تنزل القرآن[2].

وعلى الوجه الثالث، والذي مفاده: (أنه إذا لم يمكن بيان المقصود افتقر الناس إلى الأدلة العقلية، فيعرف الحق بالعقل...) ومعلوم أن هذا يناقض ما وصف به، ثم إنه على هذا التقدير الذي يدعيه هؤلاء كان أن لا ينزل القرآن، ولا يرسل الرسول أصلح للخلق، فإن الهدى إنما حصل لهم بالعقل لم يحتاجوا فيه إلى الكتاب، والرسول، لكن الكتاب والرسول عندهم عارض

---

(١) ينظر: بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١٥/ ٣٦١).

(٢) ينظر: تفسير المنار: محمد رشيد رضا، (٣/ ١٤٠).

هذا بالعقل، ولهذا قالوا: يقدم العقل، وما جاء به الرسول: إما أن يعرض عنه، وإما أن يوضع له محامل يحمل عليها.

وعلى التقدير فالكتاب والرسول ما حصل بهما بيان، وهدى، وعلم، بل كان عندهم سببا لضد ذلك، وإنما حصل العلم بأصول الدين، والتوحيد عندهم معقول يخالف ما جاء به الرسول، لم يدل الرسول عليه، ولا أرشد إليه، وهذا في غاية المناقضة لما احتجوا به من هذه الآيات[(١)].

وعلى الوجه الرابع، والذي مفاده: (وهو أن التأويل يفتقر إلى تحصيل علوم كثيرة، والهدى، ما حصل بالقرآن لكن بهذه العلوم، وضعت له محامل لئلا يضل به الناس) والرازي وغيره لا يقصدون بتأويل كلام المتكلم معرفة مراده، بل يقصدون بيان ما يجمله اللفظ كيف أمكن ليحمل عليه، وإن لم يعلم ولا يظن أنه أراده بل قد يعلم قطعا أنه لم يرده، ولهذا قالوا: إذا اختلف الصحابة على قولين: إجماع على فساد ما عداهما، وهذا بعينه وارد في التأويل، فإنه إذا قالت طائفة: معنى الآية المراد كذا، وقالت طائفة: معناها كذا، فمن قال معناها ليس واحدا منهما بل أمر ثالث، فقد خالف إجماعهم، وقال: إن الطائفتين مخطئون.

فإن قيل هؤلاء لا يقولون أريد، بل يقولون: يجوز أن يكون المراد، قيل: كلام الصحابة لم يكن بالاحتمال، والتجويز، وبتقدير أن يكون كذلك فالاحتمالات: إن كان أحدهما مرادا: فلم يجمع على ضلال، وإن كان المراد هو الاحتمال الثالث: المحدث بعدهم، فلم يكن فيهما من عرف مراد الله تعالى بل الطائفتان جوزت أن تريد غير ما أراد الله تعالى، وما أراده لم يجوزه،

---

(١) ينظر: بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١٥/ ٣٦٢ - ٣٦٣).

وهذا من أعظم الضلال[١].

وعلى الوجه الخامس، وهو السبب الأقوى عند الرازي، والذي مفاده: (أن القرآن مشتمل على دعوة الخواص، والعوام... الخ) وفي كلام الرازي هذا من المغالطة والخطورة، ما هو ظاهر، وبيان ذلك أن يقال: لا شك أن العوام فضلا عن الخواص من المؤمنين تنبوا طبائعهم عن إثبات موجود ليس بجسم ولا متحيز ولا مشار إليه بالمعاني التي يذكرها المتكلمون لأن ذلك عدم محض.

ثم إن هذه الألفاظ وما قصده المتكلمون بها لم يأتِ بها، ولم يدل عليها كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وما ذكره في القرآن من الآيات التي يجعلها الرازي وأمثاله من المتشابهات لا تخالف الحق الصريح، بل أنزلها الله تعالى يؤمن بها ويعتقد ظاهرها، ولا يصح أن يقال: إن الله تعالى خاطب عباده بما ظاهره البطلان، ليوافق ما اعتقدوه في ربهم من عقائد فاسدة، ومنه ينتقل إلى إثبات العقائد الصحيحة، لأن لازم هذا القول بل حقيقته أن القرآن مشتمل على الحق والباطل، الظاهر والملتبس، وهذا يخالف قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلٞ فَصۡلٞ ﴿١٣﴾﴾ [الطارق: ١٣]؛ وقوله: ﴿وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُسۡلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩].

وهذا القول هو حقيقة ما ذهب إليه الملاحدة من الفلاسفة والباطنية أهل التخييل، القائلين بأن للشريعة ظاهرا وباطنا[٢].

---

(١) ينظر: بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١٥/ ٣٦٣ - ٣٦٤).

(٢) ينظر: فصل المقال: لابن رشد، ص١٦ - ١٨؛ وبيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١٥/ ٣٦٤؛ ٤٧٩)؛ ومجموع الفتاوى، (١/ ٣١ - ٣٣)؛ (٤/ ٩٨ - ١٠٠؛ ١٦٢ - ١٦٣)؛ و(٩/ ١٩٢ - ١٩٣).

(والمقصود هنا أن ما احتج المتكلمون النفاة على أن القرآن قد بين الحق، وهدى الخلق، وأنه ليس فيه ما لا يفهم، هو حجة عليهم، فإنه على قولهم، لا بيّن الحق، ولا هدى الخلق، ولاسيما تأويلاتهم لم تدل عليه البتة، بل دل على نقيضها، كما قد بين، وبتقدير أن يقال: دل عليها بطريق التأويل، فالحق إنما عرف بالمعقول الذي ذكره، لا بالمعقول الذي دل عليه القرآن.

وهذا هو الذي أوجب صرف اللفظ عن مدلوله الظاهر إلى خلافه عندهم، فلم يكن في القرآن دلالة على هذا المعنى، بل دل على نقيض الحق عندهم، لكن قدمت دلالة العقل على دلالته، وأولئك الذين قالوا إن فيه ما لا سبيل لأحد إلى فهمه بل هم أيضًا منعوا دلالته على الحق، وهدايته للخلق، وزعموا أن الرسول لم يكن يعرف ما يقرؤه، ويبلغه، وعلى قولهم فأحاديث الصفات التي قالها كان يقولها وهو لا يدري معنى ما يقول، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم)[(١)].

الوجه الرابع: التعقيب على قوله بأن آيات الصفات من المتشابهات.

لقد أطلق أهل الكلام[(٢)] وبعض المنتسبين لأهل السنة[(٣)] بأن آيات الصفات من المتشابه.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، (١٥/ ٣٦٤ - ٣٦٥).

(٢) كالرازي، ينظر: أساس التقديس، ص١٠٣ - ٢١٤؛ والتفسير الكبير، مج٤-، ج٧، ص١٧٤؛ والزركشي في البرهان في علوم القرآن، (٢/ ٧٨ - ٨٩)؛ والسيوطي في الإتقان في علوم القرآن، (٢/ ٦ - ٨)؛ ومرعي بن يوسف الكرمي في أقاويل الثقات، ص٦٠، وص٦٦ - ٧٧؛ والزرقاني في مناهل العرفان، (٢/ ١٨٢ - ١٩٥)؛ ومحمد سعيد البوطي في كبرى اليقينيات الكونية، ص١٣٦ - ١٤١.

(٣) كابن قدامة المقدسي في روضة الناظر وجنة المناظر، ص٦٤ - ٦٥.

ثم إن منهم من جعل المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله، وفوض العلم بمعاني الصفات إلى الله، وزعم أن معناها غير مفهوم لنا.

ومنهم من جعل المتشابه مما يعلم تأويله الراسخون في العلم، واشتغل بتأويل معانيها الظاهرة إلى معاني بعيدة، لا يدل عليها مراد الشارع ولا يحتملها سياق الكلام.

وعند البحث عن السبب الذي جعل هؤلاء يقولون بهذا القول، نجد أن أهم الأسباب والدوافع التي آلت بهم إلى ذلك هو اعتقادهم أن الأخذ بظاهر تلك الصفات يؤول إلى تشبيه الخالق بالمخلوق، فهم في الحقيقة اعتقدوا أن ظاهر كلام الله كفر وضلال، فأطلقوا على تلك الآيات وصف المتشابه(١).

والحق أنه لم يعرف أحد من الصحابة قط أنه جعل آيات الصفات متشابهات لا يعلم معناها إلا الله تعالى، بل المنقول عنهم يدل على خلاف ذلك، فكيف تكون آيات الصفات متشابهة عندهم، وهم لا يتنازعون في شيء منها، بل قد فهموا معانيها، واعتقدوا ظاهرها(٢).

يقول ابن تيمية: (فمن قال عن جبريل ومحمد صلوات الله وسلامه عليهما، وعن الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وأئمة المسلمين والجماعة: أنهم كانوا لا يعرفون شيئا من معاني هذه الآيات، بل استأثر الله بعلم معناها، كما استأثر بعلم وقت الساعة، وإنما كانوا يقرؤون ألفاظا لا يفهمون لها معنى، كما يقرأ الإنسان كلاما لا يفهم منه شيئا، فقد كذب على القوم، والنقول

---

(١) ينظر: أساس التقديس: للرازي، ص١٠٥؛ والرسالة التدمرية: لابن تيمية، ص١٠٧؛ والبرهان: للزركشي، (٢/ ٧٨).

(٢) ينظر: الصواعق المرسلة: لابن القيم، (١/ ٢١٣).

المتواترة عنهم تدل على نقيض هذا، وأنهم كانوا يفهمون هذا كما يفهمون غيره من القرآن)[١].

وقد وضح فيما سبق أن كل طائفة تجعل ما وافقها محكما، وما خالف أصولها وعقلياتها متشابها.

وهنا يمكن أن يوجه سؤال للرازي الذي يثبت بعض الصفات وهي الصفات السبع، وينفي البعض الآخر، من الصفات الخبرية الذاتية والاختيارية، ويجعل آياتها من قبيل المتشابه الذي يجب أن يؤول أو يفوض، فيقال:

لماذا لم تجعل نصوص الصفات التي أثبتها كالسمع والبصر والحياة من قبيل المتشابه؟ ولماذا أخذت بمعانيها الظاهرة؟

فالجواب ولا شك: أن مقياس جعل الآية من المحكم أو المتشابه عنده هو العقل، فما أدركه عقله جعله محكما، وما لم يفهم أو عارض ما أصله بعقله من أصول فاسدة جعله متشابها.

قال ابن تيمية بعد أن ذكر جملة من آيات الصفات: (فيقال لمن ادعى في هذا أنه متشابه لا يعلم معناه: أتقول هذا في جميع ما سمى الله ووصف به نفسه، أم في البعض؟

فإن قلت: هذا في الجميع، كان هذا عنادا ظاهرا، وجحدا لما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام، بل كفر صريح، فإنا نفهم من قوله: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [المجادلة: ٧]؛ معنى، ونفهم من قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [النور: ٤٥]

---

(١) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٧/ ٤٢٥)؛ ينظر: (١٣/ ٢٩٤ - ٢٩٥).

معنى ليس هو الأول، ونفهم من قوله: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٥٦] معنى، ونفهم من قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ﴾ [إبراهيم: ٤٧] معنى.

وصبيان المسلمين، بل وكل عاقل يفهم هذا)[١].

ثم بدأ يناقش من أقر ببعض الصفات دون بعض، وانتهى إلى أنه لا فرق بين ما أثبته وما نفاه من حيث دلالته عليهما، وما ذكر من اللوازم، فمن نفى شيئا، فإنه يلزمه فيما أثبته نظير ما ذكره فيما نفاه[٢].

والتحقيق في هذه المسألة بأن يقال:

لا شك أن في بعض نصوص الصفات تشابها واشتباها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

فإنه قد قال: ﴿وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾ [هود: ٤٤]؛ وقال: ﴿فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ﴾ [الفتح: ٢٩]؛ وقال: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ﴾ [المؤمنون: ٢٨] فهذا الاستواء كله يتضمن حاجة المستوي إلى المستوي عليه، وأنه لو عدم من تحته لخر، والله تعالى غني عن العرش، وعن كل شيء، بل هو سبحانه بقدرته يحمل العرش وحملة العرش.

فصار لفظ الاستواء متشابها يلزمه في حق المخلوقين معاني ينزه الله عنها، فنحن نعلم معناه، وأنه العلو والاعتدال، لكن لا نعلم الكيفية التي اختص بها الرب التي يكون بها مستويا من غير افتقار منه إلى العرش، بل مع حاجة العرش، وكل شيء محتاج إليه من كل وجه، وأنا لم نعهد في الموجودات ما

---

(١) مجموع الفتاوى، (١٣/ ٢٩٧).

(٢) ينظر: المصدر نفسه، (١٣/ ٢٩٧ - ٣٠٥).

يستوي على غيره مع غناه عنه، وحاجة ذلك المستوي عليه إلى المستوي، فصار متشابها من هذا الوجه، فإن بين اللفظين والمعنيين قدرا مشتركا وبينهما قدرا فارقا، وهو مراد في كل منهما(١).

ولكن وجود الاشتباه في لفظ الاستواء لا ينفي علمنا بمعناه المراد، وقطعنا بعدم مماثلته لاستواء المخلوقين الذي يلزم منه احتياج المستوي للمستوي عليه.

بل إن جميع نصوص الصفات التي يقال فيها إنها من المتشابه لا بد أن تكون معانيها معلومة لنا، وإن كنا نجهل حقائقها وكيفياتها.

ومنشأ الإشكال والخطأ عند من جعل نصوص الصفات من المتشابه من أهل الكلام، ومن وافقهم، أنهم جعلوا المتشابه مجهول المعنى، فإذا قالوا: إن نصوص الصفات من المتشابه، فإنهم يعنون بذلك أنها مجهولة المعنى، ولا يفهم منها شيئا معين.

وهذا الزعم باطل ولا شك، فإن الله ﷻ حثنا على تدبر كتابه، فقال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ۝٢٤﴾ [محمد: ٢٤]، ولم يستثنِ من القرآن شيئًا لا آيات الصفات ولا غيرها، ولو لم تكن مفهومة المعنى لم يكن للتدبر فائدة.

وأيضا فإن السلف من الصحابة والتابعين وسائر الأمة قد تكلموا في جميع نصوص القرآن، آيات الصفات وغيرها، وفسروها بما يوافق دلالتها وبيانها، ولو لم تكن مفهومة المعنى لما تكلموا في معناها، ولما فسروها، وهم أورع هذه الأمة من أن يتكلموا في كتاب الله بغير علم(٢).

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٧/ ٣٧٩).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى، (١٣/ ٣٠٦ - ٣٠٩).

فآيات الصفات لا يطلق عليها اسم المتشابه بهذا المعنى من غير تفصيل، لأن معناها معلوم في اللغة العربية، وليس متشابها، ولكن كيفية اتصافه جل وعلا بها ليست معلومة للخلق، وإذا فسرنا المتشابه بأنه هو ما استأثر الله بعلمه دون خلقه كانت كيفية الاتصاف داخلة فيه، لا نفس الصفة)(١).

وبهذا نعلم أنه لا ينبغي إطلاق القول بأن نصوص الصفات من المتشابه؛ لأن هذا القول صار محتملا، وهذا اللفظ صار موهما، ولأنه لم يطلقه السلف الصالح من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، فالأولى الابتعاد عنه، أو الاستفصال عن المعنى المراد به على ضوء ما سبق بيانه والله أعلم بالصواب(٢).

الوجه الخامس: التعقيب على جعله الطريق الذي يعرف به المحكم من المتشابه هو الدليل العقلي فحسب.

كما هو معلوم أن المبتدعة من أهل الكلام جعلوا ما ابتدعوه من الألفاظ والمعاني هي الأصل المعقول المحكم الذي يجب اعتقاده والبناء عليه، ثم نظروا في الكتاب والسنة فما أمكنهم أن يتأولوه على قولهم تأولوه، وإلا قالوا: هذه من الألفاظ المتشابهة المشكلة، فجعلوا بدعهم المتشابهة أصلا محكما، وجعلوا المحكم من كلام الله ورسوله فرعا متشابها مشكلا(٣).

---

(١) ينظر: مذكرة أصول الفقه: للشنقيطي، ص٦٥؛ ومنهج دراسات لآيات الأسماء والصفات ص٣٨ - ٣٩؛ والقواعد المثلى: لابن عثيمين، ص٣٤.

(٢) ينظر: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة: د/ سليمان الغصن، (١/ ٤١٦ - ٤٢٠).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٧/ ٣٠٦ - ٣٠٧)؛ ودرء تعارض العقل والنقل، (١/ ٧٧؛ و٢٧٥).

وهذا الأمر موجود عند كل فرقة من فرق أهل الكلام وغيرهم، يقول ابن تيمية: (ولهذا يجعل كل فريق المشكل من النصوص غير ما يجعل الفريق الآخر مشكلا، فمنكر الصفات الخبرية الذي يقول: إنها لا تعلم بالعقل يقول نصوصها مشكلة متشابهة، بخلاف الصفات المعلومة بالعقل عنده، فإنها عنده محكمة بينة، وكذلك يقول من ينكر العلو والرؤية: نصوص هذه مشكلة، ومنكر الصفات مطلقا يجعل ما يثبتها مشكلا، دون ما يثبت أسماؤه الحسنى، ومنكر معاني الأسماء يجعل نصوصها مشكلة، ومنكر معاد الأبدان وما وصف به الجنة والنار يجعل ذلك مشكلا أيضًا، ومنكر القدر يجعل ما يثبت أن الله خالق كل شيء وما شاء كان مشكلا، ومن آيات الأمر والنهي والوعد والوعيد، والخائض في القدر بالجبر يجعل نصوص الوعيد بل ونصوص الأمر والنهي مشكلة)[1].

ولا شك أن جعل العقل هو الفارق بين ما يوصف بأنه محكم وما يوصف بأنه متشابه خطير جدا، ويظهر ذلك بما يلي:

١ - أن الأخذ بهذا المنهج يجعلنا نجهل المحكم والمتشابه، لأنه جعل مدار التفريق بينهما هو العقل، وكل طائفة تزعم أن العقل معها، وأن المحكم والمعقول ما وافق قولها، وكل ما خالف قولها فهو مخالف للمعقول، وهو من قبيل المتشابه.

٢ - أن لازم هذا القول ألا يكون في القرآن هدى ولا بيان ولا شفاء، بل ذلك كله في الدليل العقلي، والقرآن وإن وافق فالاعتماد على الدليل العقلي لا على القرآن، وإن خالفه أخذنا به لا بالقرآن، وما كان مخالفا للدليل العقلي فإما أن

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، (١/ ١٦ - ١٧).

يفوض أو يؤول، وعليه فليس للقرآن عند الرازي وأصحاب هذا المنهج حرمة ولا فائدة.

٣ - أن الرازي جعل دلالة القرآن ظنية، ودلالة العقل قطعية، والأدلة الظنية لا يجوز الاحتجاج بها على المسائل الأصولية، بل تكون من قبيل المتشابه الذي بينه الدليل العقلي، فعلى هذا لا يكون القرآن منقسما إلى محكم ومتشابه، بل كله متشابه.

٤ - أن الله ﷻ أخبر أن من الكتاب آيات محكمات هن الأصل الذي يبنى عليه، ويرجع إليه، ويستدل به، ويتبع، والمتشابه يرد إليه، وأصحاب هذا المنهج جعلوا الأصل الذي يبنى عليه هو العقل، وجعلوا القرآن كله محكمه ومتشابه يرد إليه، فما خالفه كان متشابها، فلم يبقَ في القرآن محكم يرد إليه المتشابه(١).

وبهذا يتبين فساد منهج من جعل العقل هو الفارق بين المحكمات والمتشابهات، كما اتضح أن الصواب في ذلك أن المتشابهات وهي قليلة بالنسبة إلى المحكمات(٢) ترد إلى أصل الكتاب، وهؤلاء الآيات المحكمات الموضحات لما التبس من المتشابهات، وإذا ردت إليها وضح معناها، وزال اشتباهها(٣).

إذ السلف يتفقون على أن المحكم الذي يرجع إليه لإزالة التشابه هو كلام الله

---

(١) ينظر إلى رد ابن تيمية على الرازي في بيان تلبيس الجهمية، (١٦/ ٥٣١ - ٦٢٢).

(٢) ينظر: جامع البيان: لابن جرير، (٦/ ١٧٠)؛ والموافقات: للشاطبي، (٣/ ٨٦ - ٩١).

(٣) ينظر: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة: د/ سليمان الغصن، (١/ ٣٨٣ - ٣٨٦).

تعالى نفسه فقد بين الله تعالى في كتابه المعاني التي لا تتشابه على أحد والتي يرجع إليها لمعرفة معنى ما تشابه وأُشْكِلَ من الآيات.

الوجه السادس: حكم تأويل وتفويض المتشابه(١).

للسلف رحمهم الله موقفان من موضع الوقف في آية آل عمران، ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧] ففريق وقف على لفظ الجلالة: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾؛ وفريقا آخر وقف على قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾، وتفصيل ذلك كالآتي:

الموقف الأول:

ذهب أصحاب هذا الموقف إلى الوقف في الآية الكريمة عند لفظ الجلالة فتكون الواو للاستئناف، ويكون قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾، مبتدأ وخبره جملة يقولون.

وهو مذهب الجمهور من الصحابة(٢) والتابعين(٣) ومن تبعهم من الأئمة قديما وحديثا.

---

(١) ليس الغرض هنا الرد على اتجاه التأويل والتفويض، لأن هذا سيأتي فيما بعد، في المبحث السابع من هذا الفصل، وسيكون الحديث عنه مستقلاً. وإنما المقصود هنا مناقشة الرازي في قوله: بأن آيات الصفات من المتشابه الذي يجب تأويله أو تفويضه.

(٢) منهم: عبد الله بن عمر، وعبدالله بن عباس، وعائشة، وعبدالله بن مسعود، وأبي بن كعب رضي الله عنهم.

(٣) منهم: عروة بن الزبير، وعمر بن عبدالعزيز، وأبي الشعثاء، وأبي نهيك.

وبناء على ذلك يكون المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله، والراسخون في العلم لا يعلمونه[(١)].

الموقف الثاني:

ذهب أصحابه إلى أن الوقف في الآية الكريمة عند قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾، وعلى ذلك تكون الواو في الآية الكريمة عاطفة، وجملة ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ معطوفة على لفظ الجلالة[(٢)]، ويكون معنى الآية: أن الراسخين في العلم يعلمون معنى المتشابه.

هذان الموقفان هما موقفا السلف الصالح رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، وقد يبدو أن الأمر في ظاهره فيه تعارض واختلاف، إلاّ أن الأمر عند التحقيق والنظر ينتهي إلى نتائج واحدة ومتفقة ولا اختلاف بينهما، ولم يؤثر من السلف رضوان الله عليهم أجمعين اختلاف حول هذه الآية الكريمة، وذلك للأسباب الآتية:

أولًا: أن الفريق الأول الذي ذهب إلى أن تأويل المتشابه لا يعلمه إلا الله قصد

---

(١) ينظر: جامع البيان: لابن جرير، (٥/ ٢١٨)؛ والعدة: للقاضي أبي يعلى، (٢/ ٦٩٠)؛ ومعالم التنزيل: للبغوي، (١/ ٢٨٠)؛ وتفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (٢/ ١٢).

(٢) وهذا قول ابن عباس في أحد قوليه، ومجاهد، ومحمد بن جعفر بن الزبير، والقاسم ابن محمد، ينظر: جامع البيان: لابن جرير، (٥/ ٢٢٠)؛ ومعالم التنزيل: للبغوي، (١/ ٢٨٠)؛ وتفسير القرآن العظيم: لابن كثير، (٢/ ١٢)؛ وهو قول: ابن قتيبة، ينظر: تأويل مشكل القرآن، ص٩٨ - ١٠١؛ والنووي، ينظر: شرحه على صحيح مسلم، (١٦/ ٢١٨)؛ وابن تيمية، مجموع الفتاوى، (١٧/ ٤٠٠).
وهو مذهب عامة المتكلمين: ينظر: متشابه القرآن: للقاضي عبد الجبار، ص١٤؛ والكشاف: للزمخشري، (١/ ٤١٣).

بالمتشابه: المتشابه الحقيقي، أي ما كان تشابهه راجعا إلى حقيقته وكنهه وكيفيته مما أستأثر الله تعالى بعلمه، ومثال ذلك حقائق ما أخبر الله تعالى عنه من النعيم الذي أعده للصالحين من أوليائه في الجنة مما لا يخطر على قلب بشر، وحقائق ما سيكون يوم القيامة من أهوال وأمور أخبر الله تعالى عنها مثل الصراط والميزان والحوض وغير ذلك مما أستأثر الله تعالى بعلمه، وكذلك كيفية اتصاف الله ﷻ بالصفات فإن كل ذلك أمور متشابهة في الحقيقة، ومنشأ التشابه فيها راجع إلى أن اللفظ ومعناه معروف، ولكن حقائق تلك الأمور وكيفياتها لا يعلمها إلا الله ﷻ، وبناء على ذلك فإن المتشابه الحقيقي لا يخرج عن أحد أمرين هما:

إما أن يكون في الإخبار عما سيكون في الآخرة من أمور وأهوال وكيفيات ذلك وحقائقه.

وإما أن يكون في كيفية اتصاف الله ﷻ بالصفات وحقائق ذلك.

فهذه الأمور متشابهة من حيث إن ألفاظها معروفة ومعلومة المعنى، ولكن حقائقها وكيفياتها لا يعلمها إلا الله.

يقول ابن تيمية: (فالمتشابه من الخبر مثل ما أخبر به في الجنة من اللحم واللبن والعسل والماء والحرير والذهب، فإن بين هذا وبين ما في الدنيا تشابها في اللفظ والمعنى، ومع هذا فحقيقة ذلك مخالفة لحقيقة هذا، وتلك الحقيقة لا نعلمها نحن في الدنيا... وكذلك وقت الساعة لا يعلمه إلا الله وأشراطها، وكذلك كيفيات ما يكون فيها من الحساب والصراط والميزان والحوض والثواب والعقاب لا يعلم كيفيته إلا الله،... وكذلك ما أخبر به الرب عن استوائه على عرشه وسمعه وكلامه وغير ذلك فإن كيفيات ذلك لا يعلمها إلا الله)[١].

---

(١) مجموع الفتاوى، (١٧/ ٣٧٢ - ٣٧٣).

وضرب ابن تيمية رحمه الله مثالا للمتشابه المعين في القرآن الكريم بالألفاظ التي يكون لها معان متعددة فالذين يبتغون الفتنة يتبعون المتشابه من هذه الألفاظ، ويعرضون عن المحكم مع أن الله سبحانه وتعالى لم يذكر لفظا من مثل هذه الألفاظ المتشابهة إلا وقد أحكمه وبينه بما يزيل عنه التشابه.

ومثال هذه الألفاظ ما ورد في القرآن الكريم من لفظ (إنا) و(نحن) فإن هذه الألفاظ متشابهة لأنها تطلق على الواحد الذي له أعوان إما أن يكونوا شركاء له، وإما أن يكونوا مماليك له فالذي له شركاء يقول: نحن فعلنا كذا وكذا، وهذا المعنى لا يجوز في حق الله تعالى، والذي له مماليك يطيعونه يقول: نحن فعلنا كذا وكذا، والله عز وجل أحق من قال: إنا ونحن بهذا المعنى.

وقد ذكر المفسرون أن آية آل عمران نزلت في نصارى نجران الذين احتجوا بما في القرآن من لفظ (إنا) و(نحن) على أن الآلهة ثلاثة فاتبعوا المتشابه وتركوا المحكم من أن الإله واحد، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [البقرة: ١٦٣].

يقول ابن تيمية: (فلفظ إنا ونحن فيه اشتباه لكن ذلك التشابه مقرون بالإحكام فإن الله تعالى قد أحكم ذلك وبينه فلم يكن كرر لفظا مما يشبه لفظا مع اختلاف تعيينهما إلا وقد بين مراده وأحكمه بحيث صار بينا محكما مع ما فيه من الاشتباه، وذلك الاشتباه لا يمنع كونه مبينا محكما، وإن كان الراسخون في العلم يعلمون معناه وتفسيره دون غيرهم، وهذا هو التشابه المعين)(١).

فالمعنى الذي يراد بلفظ (إنا) و(نحن) في حق المخلوقين لا يجوز أن يكون مرادا في حق الله تعالى، ومن هنا صار هذا اللفظ متشابها، ولكن هذا التشابه

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، (١٥/ ٣٦٣ - ٣٦٤).

يزول بالرجوع إلى المحكم.

وكذلك ضرب ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ مثالا آخر للمتشابه المعين والحقيقي وهو كيفيات صفات الله ﷻ فصفات الله ﷻ معلومة المعنى لأننا نفهم معنى السمع والبصر والعلم والقدرة والإرادة والاستواء وغير ذلك من الصفات ولكن كيفية اتصاف الله ﷻ بهذه الصفات لا نعلمها وقد أحكم الله تعالى بيان ذلك بان وضح وبين أن الله تعالى ليس له شبيه ولا مثيل ولا نظير في صفاته وبذلك يزول الاشتباه فلا يعود اللفظ متشابها من هذه الناحية(١).

وابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ يذهب إلى أن المتشابه بهذا المعنى لا اختلاف فيه بين أهل العلم لأن الجميع يتفقون على أن حقائق ما وعد الله تعالى به عباده المؤمنين، وما سيكون في الآخرة من أمور الثواب والعقاب، وكذلك كيفيات صفات الله تعالى كلها مما اختص الله تعالى بعلمه، فهذا المتشابه لا نزاع فيه، ولا خلاف في أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ هو الذي يعلم حقيقته، وكيفيته، ولكن معناه وتفسيره يعلمه الراسخون في العلم.

وهذا النوع الأول من المتشابه الحقيقي لا اختلاف بين أهل العلم على أن حقيقته وكيفيته لا يعلمها إلا الله، ولا يعلمها الراسخون في العلم ولا غيرهم بل ذلك مما اختص الله تعالى بعلمه.

ثانيًا: أما الفريق الثاني الذي ذهب إلى أن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه فقد قصد بالمتشابه: المتشابه النسبي الإضافي أي: الذي يشكل معناه على بعض الناس دون بعض.

فقد يتشابه على إنسان ما لا يشتبه على غيره، ولكن هناك آيات محكمات

(١) ينظر: مجموع الفتاوى، (١٧/ ٣٧٩).

لا تتشابه على أحد، وتلك المتشابهات إذا عرف معناها صارت غير متشابه، وهذا المتشابه النسبي سببه عدة أمور، منها: غرابة اللفظ، أو اشتباه المعنى بغيره، أو لشبهة في نفس الإنسان تمنعه من معرفة الحق، وتارة لعدم التدبر التام، وقد يكون سببه أيضًا نقص علم الإنسان أو قلة فهمه(١).

ويمكن أن يدل على وجود هذا التشابه النسبي قوله ﷺ: «**إِنَّ الحَلاَلَ بَيِّنٌ، وَإِنَّ الحَرَامَ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ لاَ يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ**».

فمفهوم هذا الحديث أن بعض الناس يميز هذه الأمور ويعرفها، وليست مما لا يعلمه إلا الله(٢).

ومن أمثلة ذلك المتشابه النسبي ما يشتبه على بعض الناس ما وعدوا به في الآخرة بما يشهدونه في الدنيا فيظنون أنه مثله، وأما العلماء فيعلمون أنه ليس مثله وإن كان مشبها له من بعض الوجوه(٣).

ويمكن أن يمثل لذلك أيضًا بما ذكره الإمام أحمد بن حنبل في كتابه الرد على الجهمية والزنادقة، حيث ذكر أن الجهمية احتجت بثلاث آيات من المتشابه، قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣]، وقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣](٤).

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٧/ ٤٠٠)؛ وبيان تلبيس الجهمية، (١٥/ ٣٦٣ - ٣٦٤)؛ والموافقات: للشاطبي، (٣/ ٦٩).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٣/ ١٤٤)؛ (١٧/ ٣٨٠ - ٣٨٦)؛ وبيان تلبيس الجهمية، (١٥/ ٣٦٣ - ٣٦٤).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (٣/ ٦٢).

(٤) ينظر: الرد على الجهمية والزنادقة، ص٦٦.

يقول ابن تيمية: (وقد فسر أحمد قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ﴾ فإذا كانت هذه الآيات مما علمنا معناها لم تكن متشابهة عندنا، وهي متشابهة عند من احتج بها، وكان عليه أن يردها هو إلى ما يعرفه من المحكم، وكذلك قال أحمد في ترجمة كتابه الذي صنفه في الحبس، وهو في الرد على الجهمية والزنادقة فيما شكت فيه من متشابه القرآن، وتأولته على غير تأويله، ثم فسر أحمد تلك الآيات آية آية فبين أنها ليست متشابهة عنده بل قد عرف معناها)[1].

وهذا النوع من التشابه النسبي أو الإضافي يعلمه الراسخون في العلم بمعنى أنهم يعلمون تفسيره وبيان معناه الذي أُشْكِلَ على غيرهم، وهذا أيضًا لا اختلاف بين أهل العلم على أن المتشابه بهذا المعنى يعلمه الراسخون في العلم، فيبينون معنى ما تشابه منه على الناس.

وبذلك يتضح أن الفريقين بالرغم من اختلاف موقفيهما ينتهيان إلى نتائج متفقة وواحدة، وهي:

١ - أن المتشابه إذا قصد به المتشابه الحقيقي فهذا يتفق الفريقان على أنه لا يعلمه إلا الله تعالى وحده، بمعنى أن حقيقته وكنهه وكيفيته لا يعلمها إلا الله، ولكن معناه معلوم للجميع وواضح لهم، ومثال ذلك صفات الله تعالى فنحن نعلم معناها فنعلم معنى السمع والبصر والكلام والقدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات، وإن كنا نجهل كيفياتها، ولم يقل أحد من السلف رحمهم الله إن المتشابه لا يعلم معناه إلا الله، بل هذا هو قول المتأخرين من الخلف كالرازي وأمثاله، فمعناه معلوم وحقيقته وكيفيته هي المجهولة.

---

(١) مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٧/ ٣٨٠ - ٣٨١)؛ وينظر: (١٣/ ١٤٣ - ١٤٤)؛ والصواعق المرسلة: لابن القيم، (١/ ٢١٣ - ٢١٤).

٢ - إن المتشابه إذا قُصِدَ به المتشابه الإضافي فهذا مما يعلمه الراسخون في العلم، ولكن لم يقل أحد من السلف إن المتشابه له معنيان أحدهما ظاهر، لكنه غير مقصود، والآخر غير ظاهر، ولكنه مقصود، وهو الذي يعلمه الراسخون في العلم، فهذا القول لم يقل به أحد من السلف بل قاله المتأخرون من الخلف.

٣ - لم يؤثر عن أحد من السلف رحمهم الله أنه قال: إن آيات الصفات من المتشابه، ولم يؤثر عن أحد منهم أن قال: إن معناها لا يعلمه إلا الله بل كانوا يعلمون معاني ما اتصف الله تعالى به من الصفات، وإن كانوا لا يعلمون حقيقته وكيفيته، ولم يؤثر عنهم نزاع أبدا في مسائل الصفات بل كانوا يسلمون ويؤمنون بكل ما وصف الله تعالى به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ.

أما عن تأويل المتشابه، فإن لفظ التأويل كما سيأتي بسط الكلام في معناه لاحقا قد يراد به التفسير والمعنى، وقد يراد به الحقيقة والمآل.

فإن أريد بالتأويل المعنى والتفسير، فتأويل المتشابه بهذا المعنى مما يعلم الراسخون في العلم، لأن جميع القرآن محكمه ومتشابهه معلوم المعنى، ولم يقل أحد من السلف إن في القرآن آيات لا يعرف أحد معناها، بل هذا القول يجب القطع بأنه خطأ، كيف والله تعالى قد أمرنا بتدبر القرآن مطلقا، ولم يستثنِ شيئا لا يتدبر، ولا قال: لا تدبروا المتشابه، والتدبر بدون الفهم ممتنع.

وأيضا فما في القرآن آية إلا وقد تكلم الصحابة والتابعون لهم بإحسان في معناها، وبينوا ذلك، وهذا أيضًا مما يدل على أن الراسخين في العلم يعلمون تفسير المتشابه(١).

وعلى هذا المعنى تصح قراءة من جعل الواو في قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٧/ ٣٩٠ - ٣٩١؛ و٣٩٦ - ٣٩٧).

﴿ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عمران: ٧] عاطفة، فالراسخون في العلم يعلمون معنى ما قد يشتبه على غيرهم.

وأما إن أريد بالتأويل الحقيقة والمآل، فالتأويل بهذا المعنى مما لا يعلمه إلا الله تعالى، وذلك مثل أشراط الساعة، وحقائق اليوم الآخر من الجنة والنار، والصراط والميزان، وكذلك كيفية صفات الله تعالى وذاته، فهذا كله من التأويل الذي لا بعلمه إلا الله(١).

ومما يحسن التنبيه إليه هنا أن التأويل هنا بهذا المعنى يمكن أن يكون شاملا للمحكم والمتشابه، وإنما خص بالمتشابه بالذكر لأن أولئك طلبوا تأويله(٢).

وبيان ذلك أن قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عمران: ٧]، إما أن يكون الضمير عائدا على الكتاب، أو على المتشابه، فإن كان عائدا على الكتاب كقوله: ﴿مِنۡهُ﴾، و﴿مِنۡهُ﴾ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، فهذا يصح، فإن جميع آيات الكتاب المحكمة والمتشابهة التي فيها إخبار عن الغيب الذي أمرنا أن نؤمن به لا يعلم حقيقة ذلك الغيب ومتى يقع إلا الله.

وهذا التأويل لا يعلمه وقتا وقدرا ونوعا وحقيقة إلا الله، وإنما نعلم نحن بعض صفاته بمبلغ علمنا لعدم نظيره عندنا، وكذلك قوله: ﴿بَلۡ كَذَّبُواْ بِمَا لَمۡ يُحِيطُواْ بِعِلۡمِهِۦ وَلَمَّا يَأۡتِهِمۡ تَأۡوِيلُهُۥۚ﴾ [يونس: ٣٩].

وإذا كان التأويل بهذا المعنى للكتاب كله فلا إشكال، فحقائق الأمور الغيبية لا يعلمها إلا الله، وذلك كقوله تعالى: ﴿يَسۡـَٔلُكَ ٱلنَّاسُ عَنِ ٱلسَّاعَةِۖ قُلۡ إِنَّمَا عِلۡمُهَا عِندَ ٱللَّهِۚ وَمَا يُدۡرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا ٦٣﴾ [الأحزاب: ٦٣] فأخبر أنه ليس علمها

(١) ينظر مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٧/ ٢٧٨ - ٢٧٩).

(٢) ينظر مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٧/ ٣٨٣، ٣٨٦).

إلا عند الله، وإنما هو علم وقتها المعين وحقيقتها، وإلا فنحن قد علمنا من صفاتها ما أخبرنا به[١].

وقد استحسن ابن تيمية رحمه الله هذا الرأي، وهو عود الضمير إلى القرآن كله[٢].

والتأويل بهذا المعنى أي كونه الحقيقة والمآل هو المراد عند من رأى الوقف في آية آل عمران على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ وجعل الواو للاستئناف وليست للعطف.

وعلى هذا يمكن أن يقال بأن كلا من القراءتين حق، ولكل منهما وجه ومعنى[٣].

فأما من وقف على قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهَ﴾ فإنه أراد بالتأويل ما لا يعلمه إلا الله، كحقائق اليوم الآخر ونحوها.

وأما من جعل الواو عاطفة، وعطف قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ على قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهَ﴾ فإنه أراد بالتأويل المعنى والتفسير، فالراسخون في العلم يعلمون تأويله بمعنى تفسيره، ولا يعلمون تأويله بمعنى حقيقته ومآله[٤].

وأما من رأى الوقف على قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهَ﴾، وجعل التأويل بمعنى التفسير أو تفويض المعنى فهذا خطأ قطعا[٥]، وهذا كما فعل الرازي.

---

(١) ينظر مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٣/ ٢٨٠ - ٢٨١).

(٢) ينظر مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٣/ ٣١٣).

(٣) ينظر: المكتفى في الوقف والابتداء: لأبي عمرو الداني، ص١٩٤ - ١٩٧؛ ومنار الهدى في بيان الوقف والابتداء: للأشموني، ص٧٠.

(٤) ينظر مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٧/ ٣٨٥ - ٣٨٦).

(٥) ينظر مجموع الفتاوى: لابن تيمية، (١٧/ ٤٠٠ - ٤١٩).